

Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam

Dr. Abdul Pirol, M.Ag.



IAIN PALOPO

Penerbit:
LPS Press
STAIN Palopo, 2009.

Dr. Abdul Pirol, M.Ag.

**Sisi-Sisi Modernitas:
Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam**



IAIN PALOPO

Penerbit:
LPS Press
STAIN Palopo, 2009

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

@ Abdul Pirol

Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi Berbagai Aspek

Ajaran Islam/Abdul Pirol: Editor, Baderiah.

Palopo: LPS Press STAIN Palopo, 2009.

vii, hlm, 152; 21 cm.

Bibliografi: hlm. 9.

ISBN 978-979-1187-17-6

1. Islam dan Pemerintahan I. Judul. II. Baderiah.

297.622

Sisi-Sisi Modernitas:
Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam
Penulis: Dr. Abdul Pirol, M.Ag.

Editor: Baderiah

@ Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini
dalam bentuk apapun,
kecuali atas izin tertulis dari penulis

IAIN PALOPO

Cetakan I, Pebruari 2009

Diterbitkan oleh:
LPS Press STAIN Palopo
Jln. Agatis Palopo
Telp. 0471-22076
Fax. 0471-325195

ISBN 978-979-1187-17-6

Pengantar Penulis

Al-hamdulillah buku dengan judul *Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam* dapat diterbitkan. Buku ini terbit tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik berupa moril maupun materil. Untuk itu, penulis menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang turut membantu. Secara khusus, terima kasih dan penghargaan saya haturkan kepada Ketua STAIN Palopo, Prof. Dr. H. M. Said Mahmud, Lc., MA yang di masa kepemimpinannya mengalokasikan dana untuk penerbitan buku ini. Terima kasih dan penghargaan yang sama, saya tujukan kepada Pamanda Prof. Dr. H. M. Iskandar sekeluarga yang selalu memberikan motivasi kepada penulis agar merampungkan penulisan buku ini. Tak lupa pula, terima kasih dan penghargaan tulus penulis haturkan kepada seluruh pengelola LPS Press STAIN Palopo: H. Ismail Yusuf, Lc., M.Ag. dan Drs. Nurdin K., M.Pd.

Buku ini semula merupakan kumpulan berbagai makalah dan tulisan saya dalam forum diskusi antar dosen di lingkungan STAIN Palopo dan sejumlah forum diskusi ilmiah lainnya. Oleh karena ditulis untuk tema dan topik yang tidak selalu sama, maka sebagaimana terlihat, buku ini merefleksikan berbagai aspek dari ajaran Islam. Dengan demikian, pengulangan-pengulangan juga tidak dapat dihindari, terutama jika masalah yang ditulis memiliki kemiripan. Namun satu hal, seandainya ingin digarisbawahi, buku ini tetap diikat oleh satu perspektif, yakni kajian pemikiran modern dan khazanah pemikiran Islam yang berkembang di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI).

Perspektif pemikiran modern terkait dengan modernitas atau kemodernan yang merambah kawasan dunia Islam tatkala kembali

mulai disadari pentingnya oleh ulama-ulama dan pemuka-pemuka Islam. Kesadaran itu, terutama mulai muncul di awal abad ke 19, ketika dunia Islam bersentuhan dengan dunia Barat yang telah maju. Meskipun muncul pro dan kontra atas gagasan dan gerakan modernisasi, akan tetapi tampaknya modernisasi (pembaruan) terus menerus berproses dan berlangsung dengan intensitas yang dinamis, setidaknya hingga kini.

Penulisan buku ini bertujuan untuk menunjukkan aspek-aspek ajaran Islam yang begitu luas dan persentuhannya dengan perspektif pemikiran modern. Sehingga tepat lah menurut penulis untuk menyebutnya sebagai “Sisi-Sisi Modernitas”. Aspek-aspek yang penulis maksud, yaitu: peradaban, globalisasi, komunikasi, pendidikan, hukum, sejarah, politik, dan sosial.

Akhirnya, penulis menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada isteri tercinta (Baderiah) dan empat putra-putri tersayang (Ahmad Hidayat Abdullah, Dhiya Azami Abdullah, Cita Qanita Abdullah, dan Khafifah Farazadi Abdullah). Tanpa pengertian dan pengorbanan mereka, yang merelakan sebagian waktu dan hak mereka, sulit rasanya mewujudkan keinginan penulis merampungkan buku ini. Semoga mereka menjadi anak-anak yang saleh dan bisa menghargai karya ayah mereka yang sederhana ini.

Kiranya buku ini dapat memberi manfaat bagi para pembaca dan pengkaji studi-studi keislaman. Tak ada gading yang tak retak. Untuk itu, penulis senantiasa mengharapkan masukan dan koreksian demi perbaikan dan penyempurnaan buku ini.

Amassangan, 4 Pebruari 2009

Abdul Pirol

Daftar Isi

Pengantar Penulis, (iii-v)

Daftar Isi, (v-vi)

Bagian Pertama,
Peradaban Global: Definisi, Akar Historis,
dan Kecenderungan, (1-18)

Bagian Kedua,
Media Massa dan Pembangunan *Civil Society* , (19-39)

Bagian Ketiga,
Paradigma Baru Pendidikan Kewargaan, (40-46)

Bagian Keempat,
Civic Education dan Pembangunan Masyarakat
Madani, (47-69)

Bagian Kelima,
Muhammad Abduh: Rasionalitas dan Gagasan
Pembaruannya, (70-79)

Bagian Keenam,
Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang, (80-90)

Bagian Ketujuh,
Islam dan Persoalan Modernisasi, (91-96)

Bagian Kedelapan,
Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqi dalam Wacana
Pemikiran Islam di Indonesia, (97-108)

Bagian Kesembilan,
Peradilan Agama Pasca Undang-Undang Nomor 35
Tahun 1999 (Tinjauan Perspektif dan Prospektif
Konsep Satu Atap), (109- 123)

Bagian Kesepuluh,
Hukum Islam di Mesir dan Malaysia
(Sebuah Studi Perbandingan), (124-136)

Bagian Kesebelas,
Islam Liberal di Indonesia, (137-144)

Bagian Keduabelas,
Tanggung Jawab Sosial Ilmuan, (145-152)

Kepustakaan, (153-161)

Sekilas tentang Penulis, (162-163)

BAGIAN PERTAMA

Peradaban Global (Definisi, Akar Historis dan Kecenderungan)

I. Pendahuluan

Manusia, berbeda dari makhluk ciptaan Allah swt. yang lain- seperti hewan dan tumbuhan-, memiliki potensi untuk membentuk, melanggengkan dan sekaligus mengembangkan secara terus menerus sebuah peradaban. Dengan potensinya itu, manusia dapat merasakan apa yang diperlukannya dan mencari cara untuk memenuhinya. Keadaan ini mengkondisikan manusia berada pada poros perubahan kehidupan yang pada wujudnya membentuk peradaban.

Potensi manusia tersebut secara normatif dalam ajaran Islam dapat dipahami dari konsep “apa yang ada pada diri mereka” (QS. al-Ra’du [13]: 11). Konsep “apa yang ada pada diri mereka” tidak lain adalah konsep “pemikiran” manusia yang terbukti secara empirik berkaitan dengan berbagai perubahan yang terjadi. Dengan kata lain, ada simbiosis antara konsep “pemikiran” manusia dan perubahan-perubahan yang terjadi. Pemikiran memengaruhi kehidupan dan pada akhirnya terkait dengan capaian peradaban manusia.

Seperti yang dapat disaksikan sekarang ini, peradaban yang dapat dicapai oleh umat manusia telah sedemikian canggih, meski harus

diakui bukan wujud terakhir sebuah peradaban yang dapat dibentuk. Kecanggihan peradaban manusia dewasa ini, dapat dilihat dari banyak segi, baik bentuk dan tekniknya, maupun kualitas dan daya pengaruhnya. Hal ini menandai lahirnya fase baru dalam perkembangan peradaban manusia yang boleh jadi tidak pernah dibayangkan jauh sebelumnya.

Perkembangan peradaban manusia telah melewati tiga macam fase, yaitu: *pertama*, ketika manusia memasuki fase pertanian, yang terjadi di sekitar sungai Tigris dan sungai Euphrat sekitar 4000 tahun yang lalu. *Kedua*, ketika umat manusia memasuki era industri. Ini terjadi kurang lebih 500 tahun lalu dengan Eropa Barat, khususnya Inggris dan Belanda. Dan *ketiga*, era informasi dengan Amerika bersama Eropa Barat dan Jepang sebagai aktor-aktor utamanya (Marwah, 1995: 186).

Fase ketiga atau gelombang ketiga menurut istilah Alvin Toffler, yakni era informasi yang muncul sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di bidang komunikasi, transportasi dan informasi. Dengan kemajuan ini, manusia dapat berkomunikasi dari satu sudut dunia ke sudut dunia yang lain dalam waktu yang relatif singkat dan memudahkan orang melakukan mobilitas dari satu tempat ke tempat yang lain.

Kemajuan yang dicapai pada fase ketiga ini, juga membawa perubahan-perubahan yang dahsyat dalam sejarah kehidupan umat manusia. Perubahan-perubahan yang mondial cakupannya, instan kecepatannya dan dalam penetrasinya. Jarak menjadi nisbi dan jagat terangkum dari ujung ke ujung. Sehingga, tidak berlebihan untuk dinyatakan, dunia telah menjadi “desa global” (*global village*). Dengan begitu, kejadian dan perubahan apa pun yang terjadi di belahan bumi manapun akan membawa dampak pada belahan bumi yang lain. Era

inilah yang kemudian menandai lahirnya globalisasi pada seluruh bidang kehidupan manusia.

Percepatan perubahan kehidupan manusia makin lama makin tinggi. Manusia yang pertama muncul kira-kira 36.000 tahun yang lalu. Diperlukan waktu duabelas ribu tahun sesudah itu untuk menemukan cara melukis pada dinding gua. Tidak ada penemuan teknologi komunikasi selama 18.000 tahun lagi. Pada 4.000 SM ditemukan tulisan pertama. Pada 1.000 SM manusia mengenal abjad untuk pertama kalinya. Percetakan ditemukan pada 1453 M. Mulai tahun 1900 M terjadi runtunan penemuan komunikasi yang menakjubkan. Selama 90 tahun terakhir ini, manusia telah mencipta teknologi komunikasi yang jauh lebih banyak dari apa yang diciptakan selama 360 abad sebelumnya. Perubahan masih terus berlangsung dengan akselerasi eksponensial (Rachmat, 1998: 61). Kecepatan perubahan ini, antara lain tampak pada fenomena globalisasi.

Kemunculan era globalisasi sebagai desakan arus perkembangan pemikiran dan sejarah kemanusiaan kontemporer, telah menggeser batas-batas konvensional-tradisional secara politik, geografis, regional, bahasa dan bahkan agama. Walaupun, batas-batas tersebut tetap bertahan, namun muatan makna-maknanya telah bergeser ke pola makna yang baru. Kemajuan fase ini, juga membawa pengaruh yang besar bagi peradaban manusia yang untuk sementara dipandang telah mendorong terjadinya globalisasi peradaban atau terbentuknya peradaban global.

Persoalannya kemudian, apakah yang dimaksud peradaban global itu? Apakah ia sebuah wujud, proses, sifat dan atau ideologi dari suatu peradaban? Kalau ia wujud, apakah peradaban global itu tunggal atau jamak? Kalau ia proses, bagaimana rangkaian perubahannya? Kalau ia sifat, bagaimana pengaruhnya? Dan bagaimana pula kalau ia sebuah

ideologi?. Jawaban atas rangkaian pertanyaan ini berguna untuk memahami apa peradaban global itu.

II. Mendefinisikan Peradaban Global

Istilah peradaban secara luas digunakan oleh pakar sejarah, antropologi dan pakar di bidang ilmu-ilmu sosial, tetapi, tidak memiliki arti yang tertentu. Peradaban telah menjadi kata universal. Menjadi kata yang sangat populer di kalangan apa yang disebut kaum elit. Ia merupakan suatu bentuk kata klise yang sering diulang-ulang oleh beberapa orang terkemuka dalam kehidupan masyarakat. Menariknya pula, istilah peradaban terkadang dipertukarkan dengan istilah kebudayaan.

Dalam bahasa Arab, secara etimologi digunakan beberapa kata, seperti *'umran*, *badharah*, *manadiyyah* dan *tamaddun* untuk kata peradaban (Berg, 1984: 16-25). *'Umran* berarti “tanah atau rumah yang didiami, berpenduduk, banyak orang, penuh dengan manusia dan lainnya; dalam keadaan maju; dalam keadaan yang tidak terpengaruh, musnah atau rusak; daerah yang diduduki, diolah dan diolah dengan baik; rumah yang dibangun dengan baik”. Juga, bisa berarti *bunyan*, sebuah bangunan, sebuah struktur, sebuah gedung atau mungkin sebuah usaha pembangunan. Dengan kata lain, *'umran* menunjukkan kehidupan menetap yang menjadi landasan semua peradaban.

Kata *badharah*, juga berarti kehidupan menetap dan tidak lebih dari itu. Secara harfiah, kata *badharah* berarti “suatu wilayah, distrik atau bidang, kota atau desa dan tanah yang diolah (lawan dari kata *badui*). *Hadharah* adalah suatu kata yang elastis. Dari sudut pandang semantik, *'umran* dan *badharah* dapat dimasukkan ke dalam satu kelompok. Penggunaan kata *'umran* pada abad ke 14 dan *badharah* pada ke 20

adalah sejenis, tetapi tidak identik. *Hadharah* berisi kebudayaan kota dan juga desa.

Kata *madaniyyah* sekalipun kurang populer, berkaitan dengan peradaban atau kebudayaan berbasis kota, karena diambil dari kata Arab *madinah* atau kota. Di sini, hubungan kata Latin *civitas* dan *civilization* sangat sesuai dengan konotasi *madinah* dan *madaniyyah*. Kenyataannya, kota-kota selalu menjadi cikal bakal peradaban, dan peradaban muncul di kota-kota. Ada semacam hubungan sebab akibat antara kota dan peradaban.

Karena beberapa alasan yang tidak jelas, kata *madaniyyah*, sekalipun secara etimologi akurat dan secara semantik relevan dengan konsep-konsep modern tentang kebudayaan, tidak berhasil menjadi terjemah dari kata peradaban dalam bahasa Arab modern dan digantikan oleh kata lain dari sumber yang sama, yaitu *tamaddun*.

Kata peradaban dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan kata *civilization*. Kata ini, dalam penggunaannya secara umum memiliki tiga macam pengertian. *Pertama*, berkaitan dengan keadaan menjadi beradab, dalam arti sikap-sikap yang baik dan terkendali. Pengertian ini dipandang sebagai arti asalnya. *Kedua*, ia juga diartikan sebagai perkembangan yang terkait dengan pengetahuan dan keterampilan yang mendorong manusia memperoleh tingkah laku yang beradab. *Ketiga*, pengertian yang menekankan keunikan masing-masing bangsa dan perbedaan budaya mereka (Mc. Neill, 1927: 1).

Dalam hubungan ini perlu disinggung bahwa istilah peradaban (*civilization*) sering dikaitkan dengan istilah kebudayaan (*culture*). Kedua istilah ini oleh para ahli sering dibedakan, di samping ada yang menyamakannya begitu saja. Mengutip Koentjaraningrat, Ismail misalnya, mengemukakan masalah kebudayaan dan peradaban hanya soal istilah saja. Istilah peradaban biasanya dipakai untuk bagian-bagian

dan unsur-unsur kebudayaan yang halus dan indah, seperti kesenian, ilmu pengetahuan, serta sopan santun dan sistem pergaulan yang kompleks dalam suatu masyarakat dengan struktur yang kompleks. Tetapi juga, istilah peradaban dipakai untuk menyebut suatu kebudayaan yang mempunyai sistem teknologi, seni bangunan, seni rupa, sistem kenegaraan dan ilmu pengetahuan yang maju dan kompleks (Faisal Ismail, 1997: 22-27).

Sementara itu, sarjana-sarjana modern berpendapat kebudayaan sebagai *genus* dan peradaban sebagai *species* (Beg, 1984: 27-34). Peradaban adalah satu *species* masyarakat yang mewarnai kehidupan kota, arsitektur dari monumen-monumen besar dan sebuah sistem laporan visual berdasar catatan tertulis. Dengan kata lain, bahan dasar peradaban, yaitu kota-kota, bangunan-bangunan monumental dan tulisan-tulisan kuno.

Beg, mengutip para pakar, mengemukakan sejumlah pendapat mengenai bahan-bahan yang membentuk peradaban (1984:26-34). Di antara pendapat tersebut, ada yang mengemukakan pentingnya tulisan sebagai isyarat munculnya peradaban, bahwa peradaban bermula dengan tulisan dan ketika manusia menciptakan tulisan dan alfabet , yang dengan begitu mereka memulai sebuah peradaban. Dari sini, dipahami bahwa peradaban tidak bisa ada tanpa sistem tulisan dan sistem tulisan tidak mungkin ada kecuali dengan peradaban.

Pendapat-pendapat lain mengatakan, kehidupan kota dan rekaman-rekaman tertulis adalah dua prasyarat pokok sebuah peradaban; sebuah masyarakat berperadaban harus memiliki dua hal, yaitu: penduduk lebih dari 5000, bahasa tertulis dan pusat-pusat upacara monumental; peradaban adalah kebudayaan tiga dimensi, bahwa sebuah kebudayaan naik menjadi peradaban apabila memiliki kota-kota yang menunjukkan benar-benar terjadinya pemusatan penduduk, bangunan-

bangunan monumental seperti tempat ibadah atau istana dan tulisan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ada dua hal yang fundamental dalam masyarakat yang mengangkat manusia dari hidup primitif ke tingkat peradaban, yaitu munculnya kota-kota dan penemuan tulisan sebagai sarana komunikasi.

Dari rumusan-rumusan diatas dapat juga dipahami bahwa peradaban adalah karakteristik yang membedakan masyarakat maju dari masyarakat terkebelakang; cara hidup tertentu dan sifat-sifat kebudayaan. Atau bahwa peradaban merupakan salah satu dari beberapa puncak kebudayaan dari keberhasilan manusia dalam mencapai kemajuan, seperti sebuah gunung di tengah-tengah bukit dan tanah datar (Beg: 1984: 29-30).

Reberio, seperti dikutip Beg, memberikan definisi bahwa “peradaban adalah kristalisasi proses-proses pemeradaban individual”. Menambahkan definisinya ini, ia mengemukakan sebelas proses peradaban yang terus bergerak dalam waktu evolusi yang berbeda-beda, yaitu :

1. Tersebar nya teknik domestikasi tanaman, menghilangkan cara hidup berburu, berkelompok dan berpindah-pindah.
2. Penjinakan binatang dan spesialisasi fungsional beberapa kelompok.

3,4,5. Revolusi kota sesuai dengan munculnya kota-kota dan negara-negara, dengan stratifikasi masyarakat ke dalam kelas-kelas sosial, dengan percobaan pertama dalam irigasi pertanian, dan dengan tembaga serta metalurgi perunggu, tulisan ideografik, nomor-nomor, kalender dan sebagainya.

6. Revolusi irigasi.

7. Revolusi metalurgi menuju penemuan teknologi seperti penempaan besi, perakitan alat-alat baru, perbaikan lalu lintas laut,

pembuatan mata uang dan hal-hal lain yang memperlancar kegiatan ekonomi eksternal.

8. Revolusi pedesaan.
9. Revolusi perdagangan.
10. Revolusi teknologi.
11. Revolusi industri dan lain-lain (Beg, 1984: 30-31).

Peradaban dalam pendapat Huntington (1996: 5-6) adalah pengelompokan tertinggi dari orang-orang dan tingkat identitas budaya yang paling luas yang dimiliki orang sehingga membedakannya dari spesies lainnya. Ia dibatasi oleh unsur-unsur obyektif: bahasa, sejarah, agama, adat-istiadat, lembaga-lembaga; dan juga dibatasi oleh unsur subyektif; identifikasi diri dari orang-orang itu. Peradaban adalah tingkat identifikasi yang paling luas yang dimiliki orang, dan dengan peradaban itu ia mengidentifikasi dirinya secara intens. Orang-orang atau bangsa-bangsa bisa melakukan redefinisi identitas mereka.

Sampai di sini, perlu dikemukakan bahwa antitesis dari peradaban bukanlah “barbarisme” yang menjadi konsep klasik, bukan pula konsep abad ke-18 tentang “negara yang tak tercerahkan” yang mendahului masa “pencerahan”, melainkan lebih merupakan fenomena etnis dan antropologis yang kemudian disebut dengan masyarakat primitif. Adapun kebudayaan (*culture*), untuk dibedakan pengertiannya dari peradaban, didefinisikan sebagai kombinasi yang kompleks dari simbol-simbol umum, pengetahuan, konvensi tradisi rakyat, bahasa, pola-pola proses pesan, aturan, ritual, kebiasaan, gaya hidup dan sikap-sikap yang berkaitan dan memberikan identitas kepada kelompok-kelompok tertentu pada saat tertentu (Ruben, 1992: 413).

Memasuki fase era globalisasi, peradaban dan kebudayaan manusia berada pada satu momentum yang tidak ada presedennya sebelumnya dan pada poros perubahan yang sangat spektakuler.

Globalisasi dari kata “global” yang antara lain berarti meliputi seluruh dunia (Tim Penyusun, 2001: 366). Mungutip al-Jabiry, al-Qardhawy mengemukakan bahwa globalisasi adalah terjemahan dari bahasa Perancis “*monodialisasi*”, yang artinya menjadikan sesuatu mendunia atau bersifat internasional, yakni menjadikannya dari terbatas dan terawasi kepada tidak terbatas yang sulit terawasi. Yang dimaksud dengan terbatas ialah levelnya hanya level nasional yang dibatasi oleh batas-batas geografis dan di bawah pengawasan badan pengawasan khusus. Sedang yang dimaksud tidak terbatas adalah dunia (al-Qardhawy, 2001: 22). Perkataan globalisasi menunjuk kepada makna adanya proses pada kehidupan umat manusia menuju masyarakat yang meliputi seluruh bola dunia (Madjid, 1996: 37).

Ahmed mengartikan globalisasi sebagai” *the rapid developments in communications technology, transport and information which bring the remotest parts of the world within easy reach*” (Ahmed, 1994: 1). Keadaan ini menimbulkan konsekuensi-konsekuensi dalam berbagai bidang kehidupan manusia, seperti ekonomi, politik, sosial-budaya dan bahkan agama. Hal ini untuk menunjukkan adanya pengaruh pada pola-pola interaksi manusia dalam berbagai level, meski harus dicatat dengan hati-hati, bahwa globalisasi sama sekali dan tidak harus menghapus preseden yang ada sebelumnya.

Dalam masyarakat umat manusia yang global itu, akan terjadi pola-pola hubungan sosial yang berbeda dari sebelumnya. Kemudahan berpindah dari satu tempat ke tempat lain, dan jaringan komunikasi yang menjangkau setiap pelosok hunian manusia akan menciptakan komunitas global yang anggota-anggotanya saling kenal. Dalam hal ini, Madjid mengemukakan bahwa seluruh umat manusia sedang menuju terbentuknya masyarakat paguyuban (*gemeinschaft*), tidak seperti pola kehidupan manusia urban industri “primitif” yang bercirikan

masyarakat patembayan (*gesellschaft*) yang tidak saling kenal (Madjid, 1996: 37-38).

Proses globalisasi terakselerasi sejalan dengan perkembangan teknologi di bidang informasi, komunikasi dan transportasi. Teknologi di bidang ini, dipandang sebagai simbol pelopor yang akan mengintegrasikan seluruh sistem dunia, baik dalam aspek sosial, budaya, ekonomi dan keuangan, maupun aspek-aspek yang lain. Menurut Rachbini (2001: vii), dari sistem-sistem kecil lokal dan nasional, proses globalisasi dalam tahun-tahun terakhir ini bergerak cepat, bahkan terlalu cepat menuju suatu integrasi semua sistem-sistem kecil tersebut menjadi satu, yakni sistem global, yang saling menyatu, saling tahu dan terbuka, serta saling tergantung satu sama lain.

Dengan demikian, peradaban global dapat dimaknai sebagai peradaban di era global atau peradaban yang mengglobal. Sebuah peradaban dapat disebut sebagai peradaban global manakala ia tetap eksis di era global atau memiliki kemampuan untuk mengglobal. Ketika sebuah peradaban secara sadar dan sistematis oleh suatu kelompok diupayakan atau dipaksakan untuk menjadi peradaban yang diterima oleh penduduk dunia, maka pada taraf ini peradaban global telah berubah menjadi sebuah ideologi. Dari sini, jelas bahwa apa yang disebut sebagai peradaban global dapat dinilai sebagai sebuah wujud, sifat, proses dan sekaligus sebagai sebuah ideologi.

Dari penilaian tersebut, sebuah peradaban global tidak mesti tunggal, ia bisa jamak dalam arti peradaban global itu terdiri dari banyak wujud peradaban yang memiliki sifat dan berproses untuk menjadi sebuah peradaban yang mengglobal. Dengan akses ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimilikinya, sebuah peradaban memiliki peluang untuk menjadi sebuah peradaban global. Selain itu, keglobalan sebuah peradaban dapat juga dilihat dari segi apakah ia dapat diakses secara

mendunia. Karena itu, sebuah peradaban yang semula bersifat “lokal”, ia kemudian bisa menjadi peradaban global ketika memiliki “*inner power*” untuk mengglobal dan memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

III. Akar Historis Peradaban Global dan Kecenderungannya

Dari perspektif historis sebuah peradaban tidak lahir begitu saja dan tanpa memiliki keterkaitan dengan peradaban sebelumnya. Demikian halnya peradaban global, ia adalah capaian peradaban yang terbentuk dan mendapat pengaruh dari peradaban-peradaban sebelumnya. Dalam hal ini, umat manusia mengenal peradaban-peradaban besar sebelumnya, yang mengalami pergeseran dari suatu tempat ke tempat lain atau dari satu bangsa ke bangsa lain.

Peradaban besar dunia pernah muncul di Mesir, lalu pindah ke Babilonia dan selanjutnya beralih ke Aegian. Dari Aegian bergeser ke Yunani dan kemudian Chartago. Setelah mencapai klimaknya, peradaban Chartago akhirnya runtuh dan beralih ke Romawi dan kemudian bergeser ke umat Islam Arab, dengan Baghdad dan Cordova sebagai pusatnya. Setelah runtuhnya peradaban Islam pada abad ke 13, peradaban dunia beralih ke tangan Barat hingga sekarang ini.

Lebih kurang 3000 tahun sebelum Masehi, dunia menyaksikan kelahiran dan pertumbuhan bangsa Sumeria. Konon, itulah komunitas manusia pertama yang berhasil membangun kota, mengatasi luapan sungai-sungai Dajlah dan Furat. Mereka hidup di atas tanah yang subur di lembah antara Dua Sungai (Mesopotamia). Merekalah yang pertama menggunakan weluku dan bajak secara intensif untuk menggarap tanah pertanian (Tamara, 2001: xv-xvi).

Masih pada masa yang kurang lebih sama, berkembang pula sebuah bangsa yang berambut keriting, berbibir tebal dan bermata agak sipit, tinggal di tepi sungai Shindu, di daratan Anak Benua Asia. Pusat kebudayaannya terletak di kota Mohenjo Daro. Masyarakatnya sudah memasuki zaman batu akhir (*neolithikum*). Perunggu sudah mulai banyak dipergunakan untuk keperluan hidup. Di atas Mohenjo Daro (kini terletak di daerah Pakistan), ditemukan bekas reruntuhan kota, seperti struktur bangunan, jalan, dan rumah yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kota.

Di wilayah Afrika Timur Laut pada 3400 hadir peradaban besar yang kelak dikenal dengan peradaban Mesir Kuna. Herodotus seorang ahli sejarah Yunani pada 350 SM mengunjungi Mesir dan mendapatkan Mesir sebagai wilayah subur yang mendapat aliran besar sungai Nil. Beberapa penggalian arkeologis menunjukkan, bahwa peradaban zaman batu telah lama ditinggalkan dan Mesir tergolong bangsa yang paling awal memanfaatkkan tembaga dan perunggu untuk keperluan memenuhi hajat hidup.

Kurang lebih pada 2000 SM, di lembah sungai Euphrat dan Tigris muncul kebudayaan Babilonia Awal dengan rajanya yang terkenal Hamurabi. Bangsa Chaldea atau Babilonia Baru yang berkembang pada 612 M tercatat menjadi bagian dari sejarah Asia Barat dengan rajanya yang terkenal Nebukadnaser. Di Wilayah Asia Kecil tercatat pula pernah jaya peradaban bangsa Hatti (Hethit) kurang lebih dari tahun 1700-1300 SM. Bangsa Persia yang pernah menjadi nenek moyang bangsa Iran saat ini, membangun peradabannya sejak 2500 SM. Bangsa Arya melakukan migrasi besar-besaran kurang lebih pada 2000-1500 SM ke daratan India yang kemudian mengembangkan peradabannya di wilayah itu. Dari bangsa Aryalah, konon, kepercayaan Hinduisme berasal dan kemudian dikembangkan.

Sampai menjelang akhir abad ke 19 dan memasuki abad ke 20 M, peradaban-peradaban itu runtuh. Kalau toh ada yang tersisa hari ini, seperti Persia, Mesir, Palestina, Yahudi, Konfusius ataupun Arya, maka ia sudah pasti melebur ke dalam perubahan total yang terjadi tidak hanya pada tingkat material maupun sosial saja, melainkan juga pada tingkat mental-kognitif yang dialami oleh masyarakat bangsa itu. Hal itu menjadi akibat dari intervensi yang berlebihan oleh arus modernisasi dan industrialisasi. Peradaban-peradaban tersebut, yang sebagian besar terdapat di Asia dan Afrika, pada akhirnya menerima kenyataan sebagai peradaban yang terkalahkan oleh peradaban bangsa eropa Barat yang lahir lebih belakangan. Imperialisme dan kolonialisme yang menjadi proyek penyebarluasan cita-cita pencerahan Eropa itu, akhirnya mendesakkan kecenderungan *erosentrisme* ke dalam cara berpikir dan pola hidup, yang secara tak terelakkan mereduksi nilai-nilai dan tradisi *genuine* masyarakat bangsa-bangsa itu (Tamara, 2001: xv-xvi).

Dalam kurun waktu yang disebutkan di atas, konstelasi peradaban dunia mengalami pergeseran-pergeseran. Antara abad ke 2 SM sampai abad 2 Masehi, misalnya, Romawi menentukan konstelasi dunia. Banyak kerajaan di sekitar laut Mediteranian, kerajaan-kerajaan di Eropa Tengah dan Eropa Utara, secara sadar berusaha ‘menyesuaikan diri’ dengan Kerajaan Romawi – dalam kehidupan ekonomi, politik dan kebudayaan.

Sekitar abad ke 4 sampai abad ke 10 Masehi, konstelasi dunia ditentukan oleh kerajaan-kerajaan besar di Cina dan India. Pada kurun waktu ini, banyak kerajaan di Asia Timur dan di Asia Tenggara (termasuk kerajaan di Nusantara) berusaha secara sadar “menyesuaikan diri” dengan kehidupan ekonomi, politik, dan kebudayaan yang pada waktu itu ditentukan oleh kerajaan-kerajaan besar di Cina dan India, tetapi meski demikian, kebudayaan kerajaan-kerajaan Sriwijaya dan

Majapahit berbeda dari kerajaan-kerajaan di India. Begitu pula, kebudayaan-kebudayaan Vietnam, Jepang dan Korea, demikian pula berbeda dari kebudayaan kerajaan-kerajaan di Cina.

Kemudian antara abad ke 7 sampai abad ke 13 Masehi, baik Daulah Islam di Dunia Timur yang berpusat di Baghdad maupun Daulah Islam di Dunia Barat yang berpusat di Kordova (Andalusia-Spanyol), menentukan konstelasi dunia. Dalam abad-abad tersebut banyak kerajaan termasuk kerajaan-kerajaan Eropa-Kristen yang “menyesuaikan diri” dengan Daulah Islam. Dalam pada itu, kerajaan-kerajaan di Eropa-Kristen tetap memelihara sifat dan kekhasannya sendiri, bahkan dalam hal agama mereka. Mereka hanya mau memetik buah-buah budaya Islam, tetapi tidak mau menerima agama dan zat Islamnya (Ismail, 1997: 197-198).

Dalam abad 20 M, konstelasi dunia ditentukan oleh negara-negara besar yang telah memperoleh kemajuan pesat di bidang ekonomi. Sebelum perang dunia II, negara-negara itu adalah negara-negara di Eropa Barat dan Amerika Serikat. Sesudah perang dunia II, kekuatan yang menentukan konstelasi dunia bervariasi, yaitu negara-negara yang tergabung dalam pasar bersama Eropa, Amerika Serikat, Uni Soviet (sebelum mengalami kehancuran seperti sekarang ini) dan Jepang. Memasuki abad ke 21 M, konstelasi dunia tampaknya didominasi oleh Amerika Serikat dan sekutunya.

Dari perkembangan dan pergeseran konstelasi tata dunia, seperti dikemukakan di atas, dapat dikemukakan di sini bahwa dari sudut pandang historis-ideologis, momentum ke arah terbentuknya peradaban global dewasa ini dapat dilacak pada peristiwa-peristiwa penting yang terjadi di Barat, yaitu munculnya renaissans, sekularisme, komunisme, sosio-demokrasi, kapitalisme, pan-kapitalisme dan terakhir, untuk saat sekarang ini, adalah globalisme. Globalisme sebagai sebuah

ideologi kemudian memengaruhi berbagai bidang kehidupan manusia. Aspek lain yang secara signifikan turut mendorong globalisasi adalah perkembangan dan kemajuan yang dicapai umat manusia dalam bidang teknologi informasi, komunikasi dan transportasi pada akhir abad ke 20 M. Dari sini pula, dapat dikemukakan bahwa fenomena globalisasi tidak hanya dapat dilihat sebagai fenomena etnis-antropologis, tetapi juga sebagai fenomena ekonomi, politik dan bahkan ideologis.

Pada perkembangan mutakhir, globalisasi telah merambah ke seluruh segi peradaban manusia. Pertama dan utama adalah kehidupan ekonomi dan politik, selanjutnya globalisasi juga tertuju pada segi budaya, militer, pendidikan, sains, komunikasi dan bahkan agama (etika). Anthony Giddens (2000: 31) menambahkan:

... Globalization, as I shall conceive of it in what follows, at any rate, is not only, or even primarily, about economic interdependence, but about the transformation of time and space in our lives. Distant events, whether economic or not, affect us more directly and immediately than ever before.

Dalam konteks ekonomi dan politik, masyarakat dunia telah semakin terhubung. Hampir-hampir tidak ada masyarakat dunia yang secara ekonomi dan politik teralinasikan. Jika pada dasawarsa 1950-an, Myanmar atau Albania merupakan contoh “modern” negara-negara yang secara ekonomi dan politik mengambil jarak sedemikian vulgar dengan negara-negara atau aktor-aktor ekonomi-politik lainnya, maka posisi tersebut tidak lagi dapat dipertahankan dewasa ini. Bahkan, teori ekonomi-politik yang menganjurkan agar dunia ketiga “mengasingkan” diri dari pengaruh ekonomi-politik negara-negara maju telah kehilangan batu pijaknya.

Dari sisi politik, dapat dikatakan bahwa masyarakat global sangat dekat dengan isu-isu populer seperti keterbukaan, hak asasi manusia, dan demokratisasi. Demikian pula dari sudut ekonomi,

masyarakat dunia saling berhubungan dengan struktur ekonomi, perdagangan, dan pasar internasional. Atau sebagaimana dikatakan oleh Ahmed dan Donnan, “*(they) locked together in what has been referred to as the economic world system*” (1994: 2).

Sementara itu, Rachbini dalam Hirst (2001:x-xi) mengemukakan, proses yang sangat kompleks dari globalisasi ekonomi dan keuangan telah menggiring semua elemen kehidupan dan pranatanya untuk masuk secara langsung maupun tidak langsung ke dalamnya. Acuan seluruh perkembangan institusi dan batasan bidang-bidang sosial dan ekonomi adalah arah proses globalisasi itu sendiri. Dalam kategori ini, globalisasi ekonomi ikut menyentuh sistem dan institusi suatu negara, sehingga bisa mensubordinasi sistem sosial politik.

Dari segi agama, Ma'arif menambahkan dunia global bercorak multireligius dan globalisasi telah membawa komunitas agama yang berbeda untuk saling mendekati. Tidak ada ruang bagi komunitas iman untuk hidup dalam isolasi. Dari sudut kekuasaan (hegemoni) dunia, yang lebih mengkhawatirkan adalah munculnya ‘fasisme global’, ‘hegemoni global’, dan ‘imperium global’. Tatanan dunia tunggal dan homogen adalah akibat dari pertumbuhan kultur kekuasaan dan kekerasan, dirasionalisasikan oleh logika kontrol, dominasi, dan pengamatan jarak dekat. Dari segi ini, proyeksi kekuasaan di seantero dunia telah menjurus kepada pembentukan koalisi strategi politik baru, yang di dalamnya kepentingan ekonomi dan militer muncul bersamaan, saling mendukung dan melengkapi satu sama lain (Ma'arif, 2002). Setelah runtuhnya blok komunis, praktis hegemoni dunia berada di blok Barat, dengan dominasi Amerika sebagai satu-satunya negara adidaya. Dengan posisi yang seperti ini, kalangan tertentu menilai

globalisasi yang digaungkan sekarang ini memiliki kecenderungan sebagai “Amerikanisasi”.

Cukup banyak implikasi dari kecenderungan di atas. Dalam kerangka struktur berpikir masyarakat agama, proses globalisasi dianggap berpengaruh atas kelangsungan perkembangan identitas tradisional dan nilai-nilai agama. Kenyataan tersebut tak lagi dapat dibiarkan oleh masyarakat agama. Karenanya, respon-respon konstruktif dari kalangan pemikir dan aktivitas agama terhadap fenomena di atas menjadi sebuah keharusan. Dalam alur seperti ini, apa yang terjadi dapat dilihat sebagai dialog positif antara *prima facie* norma-norma agama dengan realitas empirik (Effendy, 2001: 5).

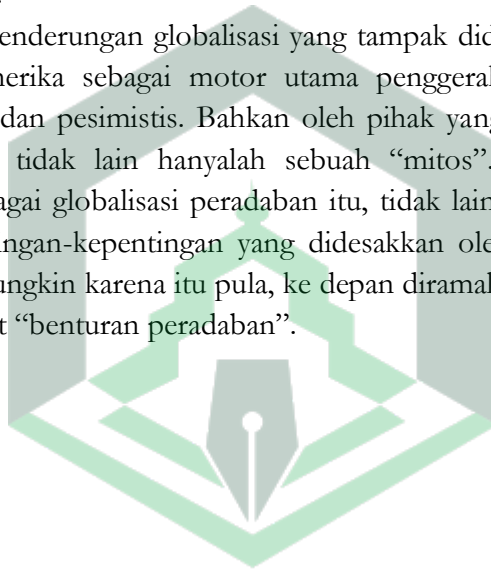
Globalisasi peradaban pada tataran etnis-antropologis, historis dan sebagai fenomena ekonomi-politik, sebagai telah diuraikan di atas, merupakan bagian dari poros perubahan peradaban manusia yang tidak perlu dihindari, karena fenomena tersebut adalah sesuatu yang alami dan pada esensinya bersifat manusiawi. Hal ini tidak menafikan perlunya membangun sikap kritis terhadapnya, terutama ketika atas nama globalisasi ada pihak atau kelompok tertentu secara sistematis “memaksakan” ideologinya.

IV. Penutup

Kecenderungan ke arah terbentuknya peradaban global dewasa ini, jika dicermati melibatkan kepentingan yang bersifat ekonomi, politik dan ideologi. Sejarah perjalanan peradaban manusia telah menunjukkan hal tersebut, yang terutama tampak dengan jelas melalui pertarungan antar peradaban. Motif-motif yang berlatar belakang ekonomi, politik dan ideologi inilah yang tidak jarang menggiring ke arah terjadinya benturan peradaban.

Global atau tidaknya sebuah peradaban dapat terjadi melalui beberapa segi, di antaranya: terjadi karena kemampuan peradaban itu sendiri, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan motif-motif ekonomi, politik dan ideologi. Selain itu, tampak pula, sebuah peradaban juga memiliki landasan normatif dari agama. Di sini, agama dapat pula menjadi faktor pendorong bagi sebuah peradaban untuk mengglobal.

Kecenderungan globalisasi yang tampak didominasi oleh Barat, dengan Amerika sebagai motor utama penggerakannya, menimbulkan sikap kritis dan pesimistis. Bahkan oleh pihak yang kritis memandang globalisasi tidak lain hanyalah sebuah “mitos”. Karena apa yang disebut sebagai globalisasi peradaban itu, tidak lain adalah ideologisasi dan kepentingan-kepentingan yang didesakkan oleh negara atau blok tertentu. Mungkin karena itu pula, ke depan diramalkan akan terjadi apa yang disebut “benturan peradaban”.



IAIN PALOPO

BAGIAN KEDUA

Media Massa dan Pembangunan *Civil Society*

I. Pendahuluan

Di era sekarang, ketika ilmu pengetahuan dan teknologi di bidang informasi, transportasi dan komunikasi mengalami perkembangan yang sangat pesat, media massa memiliki peran yang penting dalam menentukan corak dan arah perjalanan sejarah dan peradaban manusia. Media massa telah menjadi satu elemen yang menentukan nasib manusia dan kehidupannya. Hal ini mendukung ungkapan “siapa yang menguasai media, ia akan menguasai dunia” dan “media massa adalah angkatan perang yang keempat”. Hal ini tidaklah dimaksudkan untuk mendukung teori pers otoritarian, yang demikian *powerfull* berhadapan dengan rakyat, tetapi dimaksudkan untuk menunjukkan daya pengaruh media massa yang bisa demikian kuat.

Dalam pada itu, media massa dipengaruhi, bahkan ditentukan oleh falsafah dan sistem politik negara di mana ia hidup. Di dunia sekarang ini, media massa dapat dikategorikan ke dalam empat teori, yaitu : *authoritarian press*, *libertarian press*, *social responsibility press* dan *Soviet totalitarian* (Faisal, 2002). Sejalan dengan apa yang dikemukakan Faisal,

Effendi menjelaskan teori keempat adalah kelanjutan dari teori pertama, sedang teori ketiga adalah kelanjutan teori kedua (1988: 189).

Teori otoritarian menjadi dasar perkembangan teori Soviet totalitarian yang tertua, yang muncul setelah mesin tik ditemukan. Pada waktu itu apa yang disebut kebenaran adalah milik beberapa gelintir penguasa. Karena itu, media massa digunakan untuk memberi informasi kepada rakyat mengenai apa yang pihak penguasa inginkan. Sebagai kebalikannya, teori libertarian yang menjadi dasar modifikasi teori social responsibility memandang manusia tidak bisa lagi dianggap bebas untuk dipimpin dan diarahkan. Kebenaran bukan lagi milik penguasa. Hak untuk mencari kebenaran merupakan hak kodratiah. Dan media massa dianggap sebagai partner dalam mencari kebenaran (Effendi, 1988: 189).

Kemajuan mencengangkan dalam bidang informasi dan transportasi, antara lain tampak pada kemampuan mengorbitkan ratusan satelit komunikasi di geostationer yang bergerak anggun mengikuti rotasi bumi. Sementara itu, ribuan kilometer kabel serat optik merambah di dasar samudra. Perkawinan antara teknologi transmisi mutakhir ini dan komputer telah melahirkan sebuah era baru, era informasi. Kemajuan ini membawa perubahan-perubahan yang dahsyat dalam sejarah kehidupan umat manusia. Perubahan-perubahan yang mondial cakupannya, instan kecepatannya dan dalam penetrasinya. Jarak menjadi nisbi dan jagad pun terang-kum dari ujung ke ujung. Sehingga, tidak berlebihan untuk dinyatakan, dunia telah menjadi “desa global-global village-” (Marwah, 1995: 15-16). Dengan begitu, kejadian dan perubahan apa pun yang terjadi di belahan bumi mana pun akan berpengaruh pada belahan bumi yang lain. Namun demikian, perlu dicatat bahwa globalisasi itu hanya dapat berlangsung manakala tingkat kemajuan teknologi antar wilayah sama atau cenderung sama. Sehingga,

wilayah tertentu yang belum memiliki kemajuan teknologi dengan sendirinya sulit atau tidak dapat masuk dalam jaringan globalisasi. Untuk kasus Indonesia, Papua adalah contoh yang paling dekat.

Sejalan dengan pendapat di atas, Alvin Tofler seperti dikutip Marwah, menguraikan bahwa manusia kini memasuki gelombang ketiga, yakni era informasi. Pendapat ini senada dengan pendapat para futurolog yang beranggapan bahwa umat manusia telah melewati tiga pembabakan sejarah. *Pertama*, adalah ketika manusia memasuki fase pertanian, yang terjadi di sekitar sungai Tigris dan sungai Euphrat sekitar 4.000 tahun lalu. Fase *kedua*, adalah ketika umat manusia memasuki era industri. Ini terjadi kurang lebih 500 tahun lalu dengan Eropa Barat, khususnya Inggris dan Belanda. Dan, fase *ketiga*, era informasi dengan Amerika bersama Eropa Barat dan Jepang sebagai aktor-aktor utamanya (1995: 186). Meski demikian, belum semua negara atau wilayah tertentu dapat dikategorikan telah memasuki era informasi, tergantung pada kemampuan teknologinya. Kenyataannya daerah-daerah banyak yang belum tersentuh kemajuan teknologi. Pada daerah-daerah seperti ini, bisa saja dipandang baru berada pada era industri atau bahkan era agraris.

Era informasi melahirkan globalisasi dalam berbagai bidang kehidupan manusia. Keadaan ini membawa konsekuensi tidak hanya secara positif, tetapi juga negatif, yang pada tingkat tertentu memerlukan kontrol demi kemaslahatan dan kepentingan manusia sendiri. Berkembang dan semakin majunya media komunikasi, misalnya, membawa efek baik dari segi kehadirannya maupun isi pesan yang dibawanya. Akan tetapi, yang paling penting adalah bagaimana mengambil manfaat dari kehadiran media tersebut.

Indonesia -dan umumnya gejala-gejala yang sama juga tumbuh di sejumlah negara- di tengah kemajuan dan perkembangan teknologi

informasi-komunikasi ini mempunyai agenda penting sejalan dengan reformasi yang melanda berbagai negara. Salah satu agenda penting tersebut adalah upaya membangun *civil society*.

Berakhirnya kekuasaan Soeharto, pada Mei 1998, segera diikuti dengan perubahan-perubahan politik sangat penting, potensial dan krusial bagi penciptaan *civil society*. Secara umum, politik represi dan regimentasi yang menandai era Soeharto berakhir, digantikan dengan politik yang lebih bebas dan lebih demokratis, tidak hanya pada tingkat nasional, tetapi juga pada tingkat lokal (Azra, 1999: v-vi). B.J. Habibie, sebagai Presiden masa transisi, telah mengambil langkah-langkah berkaitan dengan sebuah sistem demokrasi, tidak hanya menyangkut pemberdayaan lembaga MPR dan DPR, tetapi juga, jaminan kebebasan pers, kebebasan berdemonstrasi, perubahan sistem pemilihan, sistem multi partai dan penekanannya pada penegakan hukum. Bahkan hak prerogatif Presiden untuk menetapkan anggota DPR dialihkan ke KPU (Faisal, 2000: 5-6).

Sejalan dengan tanda-tanda yang menggembirakan itu, dan kesadaran bahwa media massa memiliki pengaruh tidak hanya pada kehidupan personal, profesi, tetapi juga pada kelompok dan organisasi, masyarakat dan bahkan dunia, termasuk sistem nilai yang berlaku, maka menarik untuk dikaji bagaimana peran media massa dalam upaya membangun *civil society*.

II. Pengertian dan Fungsi Media Massa

Ahli komunikasi massa berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan komunikasi massa (*mass communication*) adalah komunikasi melalui media massa, jelasnya merupakan singkatan dari komunikasi media massa (*mass media communication*). Pendapat ini berbeda dari pendapat ahli psikologi sosial yang menyatakan bahwa komunikasi

massa tidak selalu dengan media massa. Menurut mereka pidato di hadapan sejumlah orang banyak, misalnya, asal menunjukkan perilaku massa dapat dikatakan komunikasi massa (Effendi, 1988: 24).

Istilah massa, menurut Bouman, dipergunakan untuk menunjukkan suatu golongan penduduk yang besar, kadang-kadang juga untuk menunjukkan jumlah pendengar yang luas, tidak ada organisasinya, tetapi ada ikatan dan persamaan jiwa (Sunarjo, 1983: 67). Karena itu, jumlah orang yang banyak belum menunjukkan adanya massa. Orang dalam jumlah banyak tetapi tidak didasari oleh ikatan atau aliran pikiran tertentu bukanlah massa, tetapi lebih tepat dinamakan “kerumunan” (*crowd*).

Blumer, seperti ditulis Sunarjo, mengemukakan ciri-ciri khas dari massa, sebagai berikut:

1. Massa terdiri dari orang-orang dalam segala lapangan dan tingkatan dalam masyarakat.
2. Bersifat anonim dan heterogen.
3. Di antara mereka tidak terdapat interaksi dan pertukaran pengalaman karena terpisah antara satu dan yang lainnya.
4. Tidak mampu bertindak secara teratur karena longgar dalam ikatan organisasi.
5. Baik massa terlihat maupun yang tidak terlihat mesti ada ikatan pikiran, pertalian jiwa atau persamaan perasaan.
6. Massa tidak dapat berpikir secara kritis, mudah percaya dan amat mudah disugesti.
7. Massa sangat mudah tersinggung, sangat fanatik, bersemangat dan berani, dapat berbuat sesuatu tanpa memikirkan tanggung jawab (Sunarjo, 1983: 67-68).

Sehubungan dengan itu, dalam berbagai literatur sering dijumpai istilah *mass communications* (dengan “s”) selain *mass communication*

(tanpa “s”). Arti *mass communications* sama dengan *mass media* atau media massa. Sedang yang dimaksud *mass communication* adalah prosesnya, yakni proses komunikasi melalui media massa (Effendi, 1988: 25).

Untuk mendapat pemahaman yang lebih jelas mengenai arti media massa, perlu pula dikemukakan terlebih dahulu pengertian komunikasi massa. Devito menjelaskan bahwa komunikasi massa adalah satu bentuk khusus komunikasi. Pada tingkat yang sangat umum, komunikasi massa dapat didefinisikan dengan dua karakteristik, yaitu: *pertama*, komunikasi massa adalah komunikasi yang ditujukan kepada massa, kepada khalayak yang secara ekstrim jumlahnya besar. *Kedua*, komunikasi massa adalah komunikasi melalui media audio, visual dan audio-visual (1982: 502). Ruben menambahkan bahwa komunikasi massa adalah sebuah proses melalui mana hasil-hasil informasi diciptakan dan didistribusikan oleh sebuah organisasi komunikasi massa untuk konsumsi khalayak (Ruben, 1992: 267).

Rivers, Peterson dan Jensen, seperti dikutip Devito (1982: 505-506), mengemukakan lima karakter umum esensi komunikasi massa, yaitu:

1. Komunikasi massa berlangsung satu arah (*one-way*), dari sumber kepada penerima, tidak sebagaimana dengan komunikasi interpersonal. Dalam komunikasi massa, pesan mengalir dari media kepada penerima, tetapi tidak kembali lagi. Walaupun ada, *feedback* hanya dapat dilakukan secara tidak langsung.
2. Ada sebuah proses seleksi dua arah yang saling berhimpitan. Proses seleksi pertama terkait dengan media, dan yang kedua, terkait dengan seleksi.
3. Dengan kemajuan teknologi, kebutuhan akan media yang berbeda menjadi berkurang. Secara relatif, sedikit media dibutuhkan untuk menjangkau jutaan khalayak.

4. Karena sejumlah besar orang menerima pesan secara massif, maka mustahil menyesuaikan pesan dengan tiap-tiap orang. Di sini, media hanya mungkin berusaha mengamankan sejumlah besar penerima pesan.

5. Media massa sebagai institusi sosial dipengaruhi oleh lingkungan sosial di mana ia hidup. Sebaliknya, media massa juga mempengaruhi lingkungan sosial. Dalam hal ini, terjadi hubungan transaksional antara media dan lingkungan sosial.

Tidak jauh berbeda dari uraian di atas, Effendi mengemukakan pula lima ciri-ciri khusus komunikasi massa, yaitu :

1. Komunikasi massa berlangsung satu arah (*one way communication*), yang berarti tidak dapat arus balik dari komunikan kepada komunikator. Kalaupun terjadi arus balik, maka terjadinya jarang sekali.

2. Komunikasi pada komunikasi massa melembaga. Karena itu, komunikatornya melembaga (*institutionalized communicator*), yang berarti komunikator bertindak bukan atas nama dirinya, tetapi atas nama lembaga tempat ia bekerja.

3. Pesan pada komunikasi massa bersifat umum, karena ditujukan kepada umum dan mengenai kepentingan umum. Jadi tidak ditujukan kepada perorangan atau sekelompok orang tertentu.

4. Media komunikasi massa menimbulkan keserempakan (*simultaneity*) pada pihak khalayak dalam menerima pesan-pesan yang disebarkan.

5. Komunikan komunikasi massa bersifat heterogen. Keberadaannya terpencar-pencar, yang antara satu sama lain tidak saling mengenal dan tidak terdapat kontak pribadi. Selain itu, mereka berbeda dalam berbagai hal, di antaranya jenis kelamin, usia, agama,

ideologi, pekerjaan, pendidikan, pengalaman, kebudayaan, keinginan, dan cita-cita (1988: 27-34).

Popularitas dan daya pengaruh yang kuat dari media massa hanya dapat dipertahankan melalui fungsi-fungsi pelayanannya yang signifikan. Fungsi-fungsi mana yang menjadi alasan bagi orang untuk menyertai kehadiran media massa. Fungsi yang banyak dari media massa, mungkin tidak seluruhnya dapat terangkum dalam sebuah media. Boleh jadi pula, terjadi tumpangt indih antara satu fungsi dengan fungsi yang lain. Untuk menjelaskan hal-hal ini, di bawah ini akan dikemukakan pendapat para ahli mengenai fungsi media massa.

Devito mengemukakan sembilan fungsi media massa yang terpenting, yaitu: *to entertain* (menghibur), *to reinforce* (menguatkan), *to change or persuade* (mengubah atau meyakinkan), *to educate* (mendidik), *to confer status* (menyatakan keadaan), *to activate* (menggerakkan), *to narcotize* (membius), *to create ties of union* (menciptakan tali persatuan), dan *to ethicize* (etikasasi) (1938: 526-536).

Ruben, mengutip pendapat Charles Wright, mengemukakan empat fungsi dasar media massa, yaitu:

1. *Surveillance* (pengawasan). Media menyediakan kemampuan bagi khalayak untuk memiliki kesadaran bahwa pembangunan yang berlangsung di lingkungan mereka dapat berpengaruh terhadap mereka. Fungsi pengawasan ini meliputi fungsi peringatan, sebagai misal, kewaspadaan terhadap bahaya, badai atau polusi.

2. *Correlation* (hubungan). Media massa menyajikan saling hubungan dan interpretasi pesan-pesan mengenai peristiwa terjadi dalam satu hari. Fungsi ini melengkapi informasi yang sebelumnya mereka miliki.

3. *Socialization* (sosialisasi). Sebagai perluasan dari kedua fungsi di atas, fungsi ini mensosialisasikan individu untuk berpartisipasi dalam

masyarakat. Media massa dalam hal ini, menyediakan pengalaman yang sama, memupuk rasa saling berbagi harapan dan memberikan sumbangsih dalam upaya penciptaan sebuah budaya yang sama dan konsensus secara budaya. Selain itu, fungsi ini memainkan peran penting dalam mentransmisikan warisan budaya dari generasi ke generasi.

4. *Entertainment* (hiburan). Dalam hal ini media massa adalah sumber yang sangat luas dari hiburan massa dan menyediakan dasar bagi hiburan dan berita bagi khalayak (Ruben, 1992: 271).

Selain empat fungsi dasar tersebut di atas, Ruben mengemukakan pula fungsi-fungsi lain media massa. Fungsi-fungsi lain tersebut, yaitu: *social contact and sense of community* dan *reassurance and confirmation*. Yang *pertama*, berfungsi menyediakan hubungan antar manusia, menolong individu dari keterasingan dan kesepian. Selain itu, fungsi ini juga memberikan rasa sebagai bagian dari komunitas dan keterhubungan dengan orang lain serta mendorong untuk saling berinteraksi secara lebih luas. Yang *kedua*, berfungsi memberikan pada khalayak “resep” kehidupan, menentramkan khalayak dalam menjalani kehidupan baik menurut akal sehat, moral dan dapat diterima. Selain itu, fungsi kedua ini juga membantu menjawab persoalan-persoalan tentang hidup, tujuan hidup, penyakit dan kematian (Ruben, 1992: 271-272).

Dari berbagai pendapat di atas tentang fungsi media massa, baik yang bersifat mendasar maupun tambahan, menunjukkan fungsi yang sangat luas dari media massa yang dapat menyentuh segala segi kehidupan dan kepentingan manusia. Tampak pula, segi-segi kehidupan dan kepentingan manusia yang disentuh media massa bukan hanya untuk kepentingan manusia sebagai individu, tetapi juga manusia

sebagai anggota masyarakat. Fungsi yang luas dari media massa ini menunjukkan betapa besar peranannya dalam kehidupan manusia.

III. Pengertian dan Pentingnya *Civil Society*

Istilah *civil society* biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan istilah masyarakat sipil. Istilah *civil society* ini, biasa pula dipadankan dengan istilah masyarakat warga atau masyarakat kewargaan, masyarakat beradab atau masyarakat berbudaya. Istilah lain yang belakangan sangat populer di Indonesia, sebagai padanan istilah *civil society* adalah masyarakat madani. Di kalangan Muhammadiyah, menurut Dawam (1993: 454-455), dikenal pula istilah masyarakat utama yang penjelasan teoritisnya bisa dengan mengambil konsep masyarakat sipil.

Anwar Ibrahim memperkenalkan istilah masyarakat madani untuk mengganti istilah *civil society*. Karena dalam pandangan Anwar, kedua istilah ini berbeda. Yang satu, istilah *civil society*, lahir dari sejarah Eropa Barat yang sekular, sedangkan masyarakat madani, suatu gejala kemasyarakatan yang lahir bersamaan dengan lahirnya kota *al-madinah al-munawwarah* (Dawam, 2001:1). Istilah masyarakat madani sendiri secara harfiah dapat dipahami sebagai masyarakat beradab, berbudaya atau bertamaddun. Pengertian ini dapat dikaitkan dengan usaha nabi saw. membangun masyarakat Madinah.

Sebagaimana diketahui, nama kota tempat hijrah Nabi saw. semula adalah Yastrib yang kemudian diubah oleh Nabi saw. menjadi *al-madinah* yang berarti kota atau kota nabi. Perkataan Arab “*madinal*” secara etimologis berarti “tempat peradaban”, sehingga peradaban disebut juga *madaniyah* atau *tamaddun*. Penggantian nama Yastrib oleh Nabi saw. dapat diartikan sebagai isyarat bahwa ia dengan titik tolak kota itu, akan membangun sebuah masyarakat beradab atau masyarakat

madani (*civil society*) (Madjid, 1997: 34). Berbeda dengan Anwar, dalam pandangan Madjid, istilah *civil society* yang berkembang di Barat tidak dapat dipisahkan dari ide-ide Islam yang tersebar di sana. Madjid mengungkapkan "... *there is indication that Islam has brought the idea of civil society to the West, which then spread to all nations*" (1999: 5-6). Kalau merujuk pada pendapat Madjid ini, maka istilah *civil society* dapat dipadankan dengan istilah masyarakat madani.

Sebagai sebuah wacana kontemporer, sampai saat ini belum ada satu kesepakatan rumusan teoritis dan konsep yang baku tentang *civil society* (masyarakat madani). Berikut ini diketengahkan beberapa definisi *civil society* dari beberapa pakar (Ubaidillah, 2000: 138-139), di antaranya: *pertama*, definisi Zbigniew Rau dengan latar belakang kajiannya pada kawasan Eropa Timur dan Uni Soviet, mengatakan bahwa *civil society* adalah suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah, yang mengandalkan ruang di mana individu dan perkumpulan tempat mereka bergabung, bersaing satu sama lain guna mencapai nilai-nilai yang mereka yakini. Ruang ini timbul di antara hubungan-hubungan yang merupakan hasil komitmen keluarga dan hubungan-hubungan yang menyangkut kewajiban mereka terhadap negara. Oleh karenanya, *civil society* adalah sebuah ruang yang bebas dari pengaruh keluarga dan kekuasaan negara dengan ciri-ciri individualisme, pasar dan pluralisme.

Kedua, *civil society* yang digambarkan Han Sung-Joo dengan latar belakang kasus Korea Selatan. Ia mengatakan bahwa *civil society* merupakan sebuah kerangka hukum yang melindungi dan menjamin hak-hak dasar individu, perkumpulan sukarela yang terbebas dari negara, suatu ruang publik yang mampu mengartikulasikan isu-isu politik, gerakan warga negara yang mampu mengendalikan diri dan independen, yang secara bersama-sama mengakui norma-norma dan

budaya yang menjadi identitas dan solidaritas yang terbentuk serta pada akhirnya akan terdapat kelompok inti.

Ketiga, definisi yang dikemukakan Kim Sunhyuk, juga dalam konteks Korea Selatan. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *civil society* adalah suatu satuan yang terdiri dari kelompok-kelompok yang secara mandiri menghimpun dirinya dan gerakan-gerakan dalam masyarakat yang secara relatif otonom dari negara, yang merupakan satuan-satuan dasar dari reproduksi dan masyarakat politik yang mampu melakukan kegiatan politik dalam suatu ruang publik guna menyatakan kepedulian mereka dan memajukan kepentingan-kepentingan mereka menurut prinsip-prinsip pluralisme dan pengelolaan mandiri.

Dari berbagai definisi di atas dapat dipahami secara umum bahwa yang dimaksud dengan *civil society* adalah sebuah tatanan masyarakat atau kelompok yang berdiri secara mandiri di hadapan penguasa dan negara, memiliki ruang publik dalam mengemukakan pendapat, adanya lembaga-lembaga yang mandiri yang dapat menyalurkan aspirasi dan kepentingan publik, mengakui pluralitas dan mengedepankan hukum.

Dalam latar belakang yang lebih luas, yaitu semangat Asia, Anwar Ibrahim merumuskan bahwa masyarakat madani adalah sebuah masyarakat yang didasarkan atas prinsip-prinsip moral; pemerintahan dijalankan berdasarkan aturan hukum, bukan oleh angan-angan manusia; pertumbuhan organisasi-organisasi kewargaan disemai, bukan ditekan; perbedaan pendapat tidak dibungkam dan pencarian keunggulan dan pengupayaan kebaikan menggantikan *mediokritas* dan *filistinisme*. Oleh sebab itu, tegas Anwar, harus ditemukan, dihidupkan dan disegarkan kembali semangat kebebasan, individualisme, kemanusiaan dan toleransi dalam jiwa (Ibrahim, 1998: 49-50).

Lebih lanjut, Anwar mengatakan dalam satu hal mendasar visi Asia mengenai masyarakat madani berbeda dari visi yang diartikulasikan oleh Barat. Hal itu disebabkan karena agama dan spiritual berakar kuat dalam psikis bangsa Asia, sementara Barat menyatakan bahwa agama dan masyarakat madani secara intrinsik tidak sejalan. Lebih mendasar lagi, pandangan dunia Asia dan sumber daya intelektualnya akan mempengaruhi masyarakat madani menurut arahnya sendiri. Salah satu yang paling penting di antaranya adalah konsep tentang manusia sebagai makhluk moral yang memiliki dimensi transenden, yang dianugrahi tidak hanya hak-hak dasar yang tidak bisa dicabut, melainkan juga kewajiban-kewajiban yang tidak bisa diabaikan, kepada Tuhan, kepada keluarga, kepada sesama manusia dan kepada alam (1998; 50-51).

Untuk telaah konseptual lebih lanjut mengenai *civil society* atau masyarakat madani ini, berikut dikemukakan beberapa konsepsi dari pakar dengan latar belakang dan pendekatan berbeda-beda. *Pertama*, konsepsi Madjid yang merujuk pada negara Madinah, seperti yang dikutip Culla, mengungkapkan beberapa ciri mendasar dari masyarakat madani yang dibangun Nabi saw., yaitu :

1. Egalitarianisme
2. Penghargaan kepada orang berdasarkan prestasi
3. Keterbukaan partisipasi seluruh anggota masyarakat
4. Penegakan hukum dan keadilan
5. Toleransi dan pluralisme
6. Musyawarah (Culla, 1999: 193-194).

Kedua, konsepsi Din Syamsuddin. Ia mengatakan ada dua kata kunci, yakni kata “*ummah*” dan “*madinal*” yang dapat menghampirkan pemahaman pada konsep masyarakat madani (*civil society*). Kata “*ummah*” lebih mengandung konotasi sosial daripada konotasi politik.

Jika “ummah” merupakan piranti lunak dari cita-cita sosial Islam, maka “madinah” merupakan piranti kerasnya. Dua kata kunci inilah yang menjadi nilai-nilai dasar dan nilai-nilai instrumental bagi terbentuknya masyarakat madani. Oleh karenanya, masyarakat madani yang menjadi cita-cita sosial Islam membutuhkan adanya suatu sistem sosial dan sistem politik sekaligus. Sistem sosial yang dibangun di atas fundasi yang kokoh dan etis di satu sisi, dan fundasi politik yang adil dan demokratis di sisi yang lain (Syamsuddin, 2000: 95-100).

Ketiga, konsepsi masyarakat madani (*civil society*) menurut Nourouzzaman dengan merujuk pada piagam Madinah, ia mengemukakan beberapa asas yang dianut dalam membina kehidupan bermasyarakat, yaitu :

1. Asas kebebasan beragama
2. Asas persamaan
3. Asas kebersamaan
4. Asas keadilan
5. Asas perdamaian yang berkeadilan
6. Asas musyawarah (Nourozzaman, 1996: 85-86).

Keempat, konsepsi *civil society* oleh Ernest Gellner, yang menelusuri akar gagasan ini ke masa lampau melalui sejarah peradaban Barat, ia mengemukakan bahwa definisi paling sederhana dari konsep ini merujuk pada masyarakat terdiri atas berbagai institusi non pemerintah yang otonom dan cukup kuat untuk dapat mengimbangi negara. Tetapi, ini tidak berarti menghalangi negara memenuhi peranannya sebagai penjaga perdamaian dan peran negara sebagai wasit di antara berbagai kepentingan besar (Gellner, 1995: 6). *Civil society*, lanjut Gellner, tidak hanya menolak dominasi negara atas dirinya, tetapi juga tidak mendominasi individu-individu dalam dirinya. Di sinilah,

posisi individu sebagai aktor sosial yang bebas merupakan prasyarat bagi terwujudnya *civil society* (1995: 108-114).

Berbagai definisi, rumusan dan konsepsi mengenai masyarakat madani atau *civil society* di atas memperlihatkan bahwa wacana ini telah menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ahli dengan latar belakang tinjauan dan pendekatan yang berbeda-beda. Oleh karenanya, lahir berbagai rumusan tentang *civil society*. Jelasnya, konsepsi mengenai *civil society* dapat mempunyai dimensi universal dan temporal sekaligus. Dengan kata lain, ada nilai-nilai universal yang dapat diterima oleh seluruh masyarakat dunia dan ada pula nilai-nilai temporal lokal yang merupakan ciri khas masyarakat tertentu.

Tampak pula, bahwa masyarakat madani atau *civil society* apakah ia sebagai sebuah sistem, tatanan, lembaga atau institusi, ruang publik ataupun sebagai entitas tersendiri, pada dasarnya menghendaki tidak terjadinya peran yang saling mendominasi di antara negara dan kelompok-kelompok bahkan individu yang ada dalam masyarakat. Sehingga, *civil society* meniscayakan adanya kritik sebagai kontrol terhadap kepentingan dalam masyarakat. Di sini, toleransi sebagai kemampuan menenggang pluralisme mempunyai peran yang sangat penting.

Kehadiran wacana *civil society* ini tidak hanya mengandung daya tarik di kebanyakan negara berkembang, tetapi juga di negara-negara maju di Barat. Bedanya, jika di Barat perbincangan tentang *civil society* menyangkut lebih pada penataan struktur masyarakatnya yang diwarnai kekhawatiran penyimpangan dari rel etika demokrasi dan ancaman disintegrasi sosial, sedangkan di negara berkembang gugatan lebih diarahkan pada eksistensi negara sebagai aktor yang berdiri amat kukuh dalam mempertahankan supremasi atas *civil society*.

Untuk kasus Indonesia, menguatnya tuntutan membangun *civil society*, terutama di akhir kekuasaan Orde Baru, dapat dipahami oleh karena kontrol negara yang dominan dan hegemonik terhadap diskursus dan proses politik mengakibatkan ruang gerak yang tersedia sangat mempersulit kekuatan-kekuatan *civil society* untuk mengembangkan kemandiriannya yang penting dalam proses pembangunan politik dan penciptaan masyarakat yang demokratis. Selain itu, Orde Baru juga melakukan berbagai tindakan restriksi dan represif yang menghambat pertumbuhan dan perkembangan *civil society*.

Dalam kondisi kehidupan kenegaraan, seperti dikemukakan di atas, dapat dipahami pentingnya *civil society*. Dalam konteks demikian, pemberdayaan *civil society* dipandang sebagai kunci vital untuk mengimbangi dominasi negara. Untuk itu, pilihan untuk membangun *civil society* merupakan keharusan. Akan tetapi, pembangunan *civil society* diperhadapkan pada tantangan dan masalah-masalah yang cukup berat. Banyak hal yang harus dipersiapkan dan direncanakan secara matang, baik pada tatanan suprastruktur maupun infrastruktur sistem politik dengan ditunjang berbagai faktor di luar wilayah politik. Dalam hal ini, media massa tampaknya memegang peran yang penting.

IV. Letak Media Massa dalam Membangun *Civil Society*

Pengaruh media massa tidak hanya dibawa oleh isi pesan yang disampaikan, akan tetapi, juga pada kehadiran fisik media massa tersebut. Teori McLuhan misalnya, walaupun mendapat kritikan, menyatakan :”*The medium is the messages*” (media adalah pesan). Dalam teori ini, kehadiran fisik media itu sendiri sudah merupakan pesan (Rakhmat, 1991: 219-220).

Kehadiran media massa sebagai benda fisik, menurut Steven H. Chaffee, membawa lima macam efek, yaitu : *pertama*, efek ekonomis; *kedua*, efek sosial; *ketiga*, efek penjadwalan kegiatan; *keempat*, efek pada penyaluran atau penghilangan perasaan tertentu; dan *kelima*, efek pada perasaan orang terhadap media (Rakhmat, 1991: 220-223). Efek ekonomis, bahwa kehadiran media massa menggerakkan berbagai usaha – produksi, distribusi, dan konsumsi “jasa” media massa. Efek sosial berkenaan dengan perubahan pada struktur atau interaksi sosial akibat kehadiran media massa. Efek penjadwalan kembali kegiatan sehari-hari berkenaan dengan kebiasaan-kebiasaan baru masyarakat dalam aktivitas kesehariannya. Efek pada penyaluran atau penghilangan perasaan tertentu berkenaan dengan bagaimana orang menggunakan media untuk memuaskan kebutuhan psikologis. Efek perasaan orang terhadap media, tampak pada perasaan negatif atau positif seseorang terhadap media tertentu.

Selain efek media massa seperti yang dikemukakan di atas, para ahli komunikasi juga berpandangan bahwa ada hubungan antara media massa dan kebudayaan suatu masyarakat. Hal ini berarti budaya tertentu bisa dibangun dengan memanfaatkan peran media massa. Walaupun karakteristik antara budaya dan media massa cenderung bertolak belakang. Dalam pendapat Faisal, kondisi inilah yang harus didialogkan atau dinegosiasikan secara terus menerus sehingga lahir budaya baru (1995).

Sejumlah teori dari para pakar komunikasi dapat dikemukakan untuk memahami bagaimana hubungan antara media massa dan budaya massa. Teori tersebut, misalnya, teori *triple M*; teori determinisme teknologi; teori ekonomi-politik; teori *cultural studies* dan post modernism; dan teori integratif (Liliweri, 1991: 84-99). Teori-teori ini berusaha menjelaskan bagaimana media massa bersinergi dengan unsur-

unsur pembentuk budaya dalam melahirkan budaya massa. Tentu saja mana teori yang paling dapat diterima untuk menjelaskan hubungan media massa dan budaya masih perlu dielaborasi lebih lanjut. Tapi, yang penting di sini, ingin ditunjukkan bahwa pembentukan budaya patut mempertimbangkan peran media massa.

Media massa adalah bagian dari sistem masyarakat. Ia adalah organ dari suatu tubuh yang besar yang bernama negara. Akan tetapi, selain menjadi bagian dari sistem, media massa juga dapat memberikan kontribusi yang penting dalam mengkondisikan perubahan dalam suatu masyarakat. Menggunakan analogi yang lain, media diharapkan tidak hanya menjadi “barometer”, tapi juga “pengatur suhu” masyarakat (Marwah, 1995: 86).

Idealnya, media massa harus mampu berfungsi sebagai penggerak dari seluruh aktivitas politik. Politik dalam arti yang luas di mana setiap warga negara dilihat sebagai bagian penting dalam perjalanan hidup suatu bangsa. Jadi, bukan politik dalam arti sempit, yang dipahami semata-mata berurusan dengan kegiatan politik formal, apalagi dengan mereduksinya menjadi sekadar membicarakan institusi peserta pemilu.

Marwah menulis lebih lanjut, media massa diharapkan mempunyai andil dalam mendorong prakarsa dan peranserta masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Untuk bisa menjalankan fungsi ini, media massa harus merefleksikan sebanyak mungkin dimensi yang ada dalam negara, dan harus bisa memasuki relung kehidupan di sebanyak mungkin bidang dalam negara. Dengan kata lain, media massa diharapkan dapat menghimpun segenap serpihan pendapat yang berserakan dalam masyarakat dan menyusunnya dalam konfigurasi mosaik yang menawan dan bermakna. Demikian pula setiap

warga masyarakat mampu menatap wajah mereka, membaca bahasa batin mereka dan suara nurani mereka di media massa (1995: 86).

Peran penting yang dimainkan oleh media massa diungkapkan pula oleh Curran, sebagai berikut:

The mass media have transformed the political process. They have revolutionized political campaigning, changed the nature of political representation, modified the functioning of the political systems. But arguably these effects, though important and far-reaching, have been less significant than the media's cumulative influence in maintaining the political system itself and renewing support for the economic and social structures that underlie it (Curran, et.al., 1987: 143).

Melihat efek, fungsi dan perannya, seperti diuraikan di atas, maka media massa dapat digolongkan sebagai satu unsur atau pilar *civil society*. Persoalannya kemudian adalah bagaimana memainkan peran itu bersama dengan kekuatan *civil society* yang lain. Untuk itu, menjadi tuntutan pula bagi media massa untuk mau dan sanggup mereformasi dirinya sejalan dengan aspirasi masyarakat yang menghendaki terbangunnya *civil society*. Asumsi ini sejalan dengan pendapat Azra yang menyatakan, reformasi demokrasi menuju *civil society* memerlukan tiga macam reformasi. *Pertama*, reformasi sistem yang menyangkut perumusan kembali falsafah, kerangka dasar, dan perangkat legal sistem politik. *Kedua*, reformasi kelembagaan yang menyangkut pengembangan dan pemberdayaan lembaga-lembaga politik. *Ketiga*, pengembangan budaya politik yang lebih demokratis. Reformasi yang pertama dan kedua dilakukan pada tataran legislatif, eksekutif dan yudikatif. Sedangkan yang ketiga, dilakukan meliputi semua segmen masyarakat (Azra, 2000: iv-v). Pada reformasi yang ketiga, media massa termasuk di dalamnya.

Upaya media massa memainkan peran dalam budaya *civil society* menghadapi kendala yang tidak ringan. Memang keterbukaan politik di

era reformasi kondusif untuk peran itu, di samping situasi internasional yang mendukung, akan tetapi, euporia juga mengancam di depan mata. Belum lagi soal *interest* insan-insan media yang tergoda dengan kenikmatan dan keuntungan pribadi. Kondisi ini diperparah pula dengan kecenderungan sebagian masyarakat dan media massa sendiri pada informasi yang “*uncivilized*”.

Dalam pada itu, media massa diharapkan pula menjadi agen *civil society*, yang mampu mensinergikan elemen-elemen *civil society* dan negara untuk kepentingan membangun kehidupan yang lebih baik dan kesejahteraan masyarakat. Peran media massa yang hanya mewakili satu elemen saja, apalagi mewakili kepentingan tertentu yang berlawanan dengan *civil society* harus dihindari. Media massa harus berusaha menyajikan kebutuhan untuk pembangunan *civil society* secara lebih transparan, *acceptable* dan *accountable*.

Pada sisi yang lain, negara dan pemerintah serta masyarakat juga harus sanggup mendorong peran media massa ini dalam membangun *civil society*. Jika, negara dan pemerintah terlalu mendominasi, sebagaimana pengalaman pada orde-orde sebelumnya, apalagi memaksakan dan menciptakan kebenaran sesuai versi dan keinginannya, maka akan tetap terdapat kesulitan dalam membangun *civil society*. Demikian pula halnya, jika masyarakat bertindak anarkis di dalam menyuarkan aspirasi dan kepentingannya. Untuk itu, supremasi hukum harus dijunjung tinggi oleh semua elemen *civil society* dan negara.

Artikulasi peran media massa dalam upaya membangun *civil society* dengan sendirinya terkait dan melibatkan elemen-elemen lain di luar dirinya. Media massa tidak dapat bekerja sendiri. Media massa juga membutuhkan dukungan negara dan pemerintah serta masyarakat dalam bentuk perangkat perundang-undangan yang tidak memasung dan membatasi ruang gerak media massa.

V. Penutup

Sepanjang keberadaannya, media massa telah menunjukkan perannya dalam berbagai bidang kehidupan manusia. Ada kalanya ia dimainkan oleh kekuatan tertentu untuk melayani kepentingan tertentu pula. Teori pers yang berkembang sejauh ini, menunjukkan bahwa media massa berperan dipengaruhi oleh teori pers yang dianut oleh suatu negara. Jelasnya, media massa mempunyai peran yang signifikan dilihat dari efek dan fungsi yang bisa ditimbulkannya.

Salah satu wacana yang mengemuka dewasa ini, di berbagai negara, adalah tuntutan membangun *civil society*. Melalui efek dan fungsinya, media massa bukan hanya merupakan pilar atau elemen *civil society*, tetapi juga dapat berperan dalam upaya membangun *civil society*. Peran tersebut dapat diwujudkan dalam bentuk mensinergikan elemen-elemen *civil society* dan elemen lainnya dalam masyarakat termasuk negara untuk upaya tersebut.

Bukan mustahil, perwujudan peran media massa dalam upaya membangun *civil society* menghadapi kendala. Kendala tersebut bisa berasal dari intern media massa sendiri, dari pemerintah atau negara dan dari masyarakat. Kendala lainnya, adalah perangkat perundang-undangan yang mengebiri kebebasan dan kemandirian media massa. Oleh karena itu, upaya membangun *civil society* dengan memberi peran penting pada media massa, perlu pula didukung oleh supremasi hukum.

BAGIAN KETIGA

Paradigma Baru

Pendidikan Kewargaan

I. Pendahuluan

Tuntutan reformasi yang muncul dan berlangsung di banyak bidang, mendorong kalangan pendidik di Indonesia untuk menggagas pendidikan kewarganegaraan yang memiliki paradigma baru. Paradigma baru yang dimaksud adalah paradigma yang sejalan dengan tuntutan reformasi, di antaranya: bagaimana membangun demokrasi, menegakkan hak asasi manusia (HAM), dan mewujudkan masyarakat madani. Gagasan seperti ini telah dilaksanakan oleh Universitas Islam Negeri Jakarta dengan lembaganya, *Indonesian Center for Civic Education (ICCE)*, yang khusus dibentuk untuk menangani dan mengkaji model-model pembelajaran Pendidikan Kewarganegaraan.

ICCE UIN Jakarta melalui serangkaian upaya yang panjang, sejak dari diskusi dengan para pakar, seminar-seminar, dan ujicoba-ujicoba, telah menetapkan satu model pembelajaran pendidikan kewarganegaraan yang diberi nama *Civic Education*. *Civic Education* di sini diartikan pendidikan kewargaan bukan pendidikan kewarganegaraan dengan alasan tujuan yang dicapai tidak hanya mempersiapkan peserta

didik sebagai warga negara, tetapi juga sebagai warga dunia. *Civic Education* dibanding dengan pendidikan kewarganegaraan yang lama, seperti Kewiraan, Pancasila, PPKn (Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan), dan Pendidikan Moral Pancasila, dipandang mampu mengkondisikan pembelajaran yang dapat mengantarkan peserta didik mencapai cita-cita reformasi. Selain itu, pendidikan kewarganegaraan memiliki cakupan dan ruang lingkup kajian yang lebih luas.

Kegagalan pendidikan kewarganegaraan selama ini, menurut Azyumardi (2001: 7), bersumber dari tiga hal. *Pertama*, secara substantif Kewiraan, Pancasila, dan PPKn (Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan) tidak secara terencana dan terarah memuat materi dan pembahasan yang lebih berfokus pada pendidikan demokrasi dan kewarganegaraan. Materi-materi yang ada umumnya terpusat pada pembahasan yang bersifat idealistik, legalistik, dan normatif. *Kedua*, pendekatan dan pengajarannya bersifat indoktrinatif, regimentatif, monologis, dan a-partisipatif. *Ketiga*, materi pembelajaran yang diberikan lebih teoritis daripada praktis. Akibatnya terjadi diskrepansi antara teori dan wacana yang dibahas dengan realitas sosial politik yang ada. Bahkan diskrepansi itu sering terlihat pada tingkat sekolah dan universitas dalam bentuk otoritarianisme dan feodalisme orang-orang sekolah dan universitas itu sendiri. Sekurangnya, ketiga alasan inilah yang melatarbelakangi mengapa Pendidikan Kewarganegaraan yang lama perlu diganti dengan yang baru. Dengan demikian, tujuan yang diharapkan bisa dicapai oleh pembelajaran pendidikan kewarganegaraan lebih jauh adalah bagaimana transformasi ke arah demokrasi bisa dipercepat.

II. Pendidikan Kewarganegaraan: Sebuah Paradigma Baru

Paradigma baru pendidikan kewarganegaraan yang dirancang dengan nama *Civic Education* ini telah diberikan kepada mahasiswa baru

di lingkungan UIN, IAIN, dan STAIN seluruh Indonesia. Secara substantif dan paedagogis, *Civic Education* bertujuan untuk memfasilitasi mahasiswa agar dapat mengembangkan dirinya menjadi warga negara Indonesia yang cerdas, bertanggungjawab, dan berkeadaban (*smart and good citizens*). Sejalan dengan itu, sebagai wahana pendidikan demokrasi, Udin (2001: 1) menulis, pendidikan kewargaan diarahkan untuk mengembangkan kecerdasan warga negara dalam dimensi spiritual, rasional, emosional, dan sosial; tanggung jawab warganegara dan partisipasi warganegara guna menopang tumbuh dan berkembangnya individu warganegara baik sebagai aktor sosial maupun sebagai pemimpin.

Oleh karena itu, pendidikan kewargaan dalam instrumentasi dan praksis pendidikannya secara programatik dikembangkan *civic intelligence* (kecerdasan warganegara), yang mencakup tiga hal, yaitu: *civic knowledge* (pengetahuan kewargaan), *civic skill* (keterampilan kewargaan), dan *civic disposition* (sikap kewargaan). Selain itu, difasilitasi pula terjadinya, *civic partisipation* (partisipasi kewargaan) melalui berbagai interaksi pembelajaran yang bersifat partisipatif, kajian individual dan kelompok, yang diakhiri dengan penilaian belajar yang berlandaskan pada penguasaan keseluruhan kompetensi kewargaan secara proporsional.

Proses pembelajaran *Civic Education* sejalan dengan paradigma humanistik. Seperti diketahui dalam pelaksanaan pendidikan, paling tidak terdapat dua kutub paradigma pendidikan yang paradoksal, yaitu: paradigma feodalistik dan paradigma humanistik. Paradigma feodalistik mempunyai asumsi lembaga pendidikan merupakan tempat melatih dan mempersiapkan peserta didik untuk masa datang. Dalam paradigma ini, para peserta didik ditempatkan sebagai obyek semata dalam pembelajaran, sedangkan pendidik satu-satunya sumber ilmu, kebenaran, dan informasi, berperilaku otoriter dan birokratis. Materi

pembelajaran disusun secara kaku sehingga memasung kreativitas peserta didik dan pendidik. Sementara itu, manajemen pendidikan termasuk manajemen pembelajaran bersifat sentralistik, birokratis, dan monolitik. Dalam penerapan strategi pembelajarannya, sangat dogmatis, indoktrinatif, dan otoriter. Akibat dari orientasi tersebut, lulusan pendidikan menjadi manusia robot dan tidak kreatif serta tidak demokratis dan otoriter (Dede Rosyada, 2003: 11-12).

Sementara itu, seperti ditulis Dede (2003: 12), paradigma humanistik mendasarkan pada asumsi, peserta didik adalah manusia yang mempunyai potensi dan karakteristik yang berbeda-beda. Karena itu, dalam paradigma ini peserta didik ditempatkan sebagai subyek sekaligus obyek pembelajaran, sementara pendidik diposisikan sebagai fasilitator dan mitra dialog peserta didik. Materi pembelajaran disusun berdasarkan pada kebutuhan dasar peserta didik, bersifat fleksibel, dinamis, dan fenomenologis sehingga materi tersebut bersifat kontekstual dan memiliki relevansi dengan tuntutan dan perubahan sosial. Model materi pembelajaran tersebut mendorong terciptanya kelas pembelajaran yang hidup (*life classroom*). Implikasi dari paradigma ini, peserta didik dimungkinkan menjadi lulusan yang memiliki kreativitas tinggi, kemandirian, dan sikap toleransi yang tinggi, karena dalam proses pembelajaran telah tumbuh iklim dan kultur yang demokratis. Untuk itu, pembelajaran *Civic Education* harus mengacu pada paradigma humanistik.

Sejalan dengan paradigma yang dikembangkan dalam pendidikan kewargaan, Malik Fajar (2002: 1-4) menulis, perlunya pendidikan dipandang sebagai proses humanisasi. Ada dua alasan yang dikemukakan: *pertama*, ada indikasi proses pendidikan kurang memberikan dorongan bagi terciptanya *public sphere* dalam mana peserta didik mampu mengekspresikan potensi kemanusiaannya. Penetrasi

kekuasaan terhadap wilayah pendidikan sehingga pendidikan terkungkung oleh kekuasaan mengakibatkan bangsa Indonesia mengalami kegagalan dalam memasuki alam kebebasan.

Kedua, munculnya wacana publik mengenai masyarakat madani. Esensi dari wacana ini adalah pengakuan secara positif-konstruktif terhadap kemerdekaan yang melekat dalam diri manusia. Di Indonesia, berkembangnya wacana ini agaknya didorong oleh keinginan yang kuat untuk membangun kehidupan lebih manusiawi, yakni kehidupan yang memberikan apresiasi secara mendalam terhadap kemerdekaan manusia. Dari telaah politik, menunjukkan peran negara (*state*) yang terlalu besar yang secara sistematis memandulkan kreativitas yang berkembang dalam masyarakat.

Pendidikan kewargaan (*Civic Education*) harus menjadi salah satu instrumen pendidikan politik yang mampu melakukan pemberdayaan bagi masyarakat, terutama masyarakat kampus melalui berbagai program pembelajaran yang mencerminkan adanya rekonstruksi sosial. Selain itu, Pendidikan Kewargaan harus pula dapat dijadikan wahana dan instrumen untuk melakukan rekayasa sosial dalam rangka membangun modal sosial yang efektif bagi tumbuhnya kultur demokrasi dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara serta tumbuhnya masyarakat madani.

Untuk menjadi pilar penegakan demokrasi, Pendidikan Kewargaan harus keluar dari sistem pendidikan gaya bank (*banking system education*), yaitu sistem pendidikan yang kaku, otoriter, dan doktriner. Sistem pendidikan seperti ini melahirkan budaya bisu, juga dapat menjadi kendaraan politik, arena indoktrinasi, alat melanggengkan kekuasaan, dan pemasungan kreativitas manusia. Aktivitas pendidikan yang berbau paksaan tersebut harus diubah. Demikian pula, pendidikan yang menekankan kerja dan prestasi

individual harus dilengkapi secara berimbang dengan kerja dan prestasi kelompok.

Hal ini juga menunjukkan, pembelajaran pendidikan kewargaan harus menyentuh tiga jenis kegiatan pembinaan, yaitu kegiatan-kegiatan untuk pembinaan daya kognitif, kegiatan-kegiatan pembinaan daya afektif, dan kegiatan-kegiatan pembinaan daya konatif-volitif (Buchori, 1995: 68-69). Selanjutnya, Buchori menegaskan, prinsip pertama yang perlu disadari tentang penyelenggaraan pendidikan kewargaan ialah bahwa pendidikan tentang demokrasi adalah pendidikan yang menyentuh otak dan hati. Pendidikan demokrasi hanya akan berhasil kalau baik substansinya, maupun penyajiannya dapat membuka pikiran serta hati para peserta didik untuk menerima prinsip-prinsip yang mendasari kehidupan demokrasi (2001: 10-12). Tak kurang pentingnya untuk dicatat dalam konteks ini, bahwa hanya mereka yang berjiwa demokrasi yang dapat mengajarkan demokrasi kepada orang lain.

Pembelajaran pendidikan kewargaan bagi semua segmen masyarakat amat penting, terutama di era transisi demokrasi seperti yang di alami Indonesia saat ini. Azyumardi berpendapat, pendidikan kewargaan merupakan kebutuhan mendesak bagi bangsa dalam membangun demokrasi berkeadaban karena beberapa alasan. *Pertama*, meningkatnya gejala dan kecenderungan *political illiteracy*, tidak melek politik dan tidak mengetahui cara kerja demokrasi dan lembaga-lembaganya di kalangan warga negara. *Kedua*, meningkatnya *political apatishim* yang ditunjukkan dengan sedikitnya keterlibatan warga negara dalam proses-proses politik.

Selain itu, pembentukan warga negara yang cerdas secara intelektual, emosional, dan sosial, memiliki keadaban demokratis dan demokrasi berkeadaban merupakan tuntutan dan keniscayaan. Karena itu, pendidikan kewargaan merupakan sarana pendidikan yang

dibutuhkan oleh negara-negara demokrasi baru untuk melahirkan generasi muda dan masyarakat luas yang memiliki pengetahuan, nilai-nilai, dan keterampilan yang diperlukan dalam mentransformasikan, mengaktualisasikan, dan melestarikan demokrasi.

III. Penutup

Demokrasi tidaklah diwariskan, tetapi dibentuk melalui pengembangan budaya politik ke arah yang lebih demokratis. Upaya ini dapat dilakukan meliputi seluruh segmen masyarakat mulai dari elit politik hingga rakyat awam, utamanya melalui proses pendidikan. Dengan lain kata, demokrasi bukan barang jadi yang dapat hadir dan terwujud melalui pewarisan begitu saja, tetapi, mesti dipelajari dan dipraktekkan secara berkesinambungan. Cara paling strategis untuk mengalami dan memberdayakan demokrasi adalah melalui apa yang disebut dengan pendidikan demokrasi, yang secara substantif menyangkut sosialisasi, diseminasi, aktualisasi dan implementasi konsep, sistem, nilai dan praktek demokrasi melalui pendidikan.

Civic Education sebagai pendidikan kewarganegaraan dengan paradigma baru didisain semaksimal mungkin dengan harapan dapat secara optimal mengkondisikan pembelajaran yang mampu mendukung terbangunnya demokrasi sekaligus melestarikannya. Dalam praksisnya, untuk mencapai hal tersebut *Civic Education* memperhatikan tiga aspek, yaitu: kesesuaian materi ajar, ketepatan strategi pembelajaran, dan kevalidan model evaluasi. Dengan rancangan pembelajaran seperti itu, tujuan *Civic Education*, yaitu terciptanya warga negara yang cerdas dan baik (*smart and good citizens*), bahkan warga dunia yang cerdas dan baik (*smart and good global people*) diharapkan bisa terwujud.

BAGIAN KEEMPAT

Civic Education dan Pembangunan Masyarakat Madani

I. Pendahuluan

Gagasan membangun masyarakat madani mengemuka bersamaan derasnya tuntutan demokratisasi dan reformasi di segala bidang. Oleh karena itu, gagasan membangun masyarakat madani tidak dapat dipisahkan dari proses demokrasi dan reformasi yang tengah berlangsung. Dengan kata lain, khusus di Indonesia, tiga hal di atas merupakan satu kesatuan yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan.

Di Indonesia, secara historis, upaya merintis lahirnya masyarakat madani sudah muncul sejak masyarakat mulai bersentuhan dengan pendidikan modern, berkenalan dengan sistem kapitalisme global dan modernisasi. Setelah kemerdekaan, semangat masyarakat madani semakin berkembang dan mencapai puncaknya pada tahun 1950-an ketika organisasi-organisasi politik dan kemasyarakatan berkembang pesat dan pemerintahan baru di bawah Soekarno bertekad membangun negara modern dengan sistem demokrasi parlementer. Di masa Orde Baru, Soeharto mengambil langkah-langkah strategis dengan melakukan restrukturisasi di bidang ekonomi, politik, sosial yang

membawa dampak tersendiri bagi perkembangan masyarakat madani di Indonesia (M. Din Syamsuddin, 2000: vii-ix). Akan tetapi, baik di masa Soekarno maupun di masa Soeharto harapan terbangunnya masyarakat madani mengalami kegagalan.

Berakhirnya kekuasaan Soeharto, pada Mei 1998, segera diikuti dengan perubahan-perubahan politik sangat penting, potensial dan krusial bagi penciptaan masyarakat madani. Secara umum, politik represi dan regimentasi yang menandai era Soeharto berakhir, digantikan dengan politik yang lebih bebas dan lebih demokratis, tidak hanya pada tingkat nasional, tetapi juga pada tingkat lokal (Azyumardi Azra, 1999: v-vi). B.J..Habibie, sebagai Presiden masa transisi, mengambil langkah-langkah berkaitan dengan sebuah sistem demokrasi, tidak hanya menyangkut pemberdayaan lembaga MPR dan DPR, tetapi juga, jaminan kebebasan pers, kebebasan berdemonstrasi, perubahan sistem pemilihan, sistem multi partai dan penekanannya pada penegakan hukum (*law reinforcement*). Bahkan hak prerogatif presiden untuk menetapkan anggota DPR dialihkan ke KPU (Andi Faisal Bakti, 2000: 5-6).

Selain hal-hal yang menggembirakan dari perkembangan politik, seperti dikemukakan di atas, terdapat pula gejala-gejala yang kurang menggembirakan. Menurut Azyumardi, sampai sejauh ini belum terlihat tanda-tanda yang meyakinkan (*convincing signs*), yang mengindikasikan proses transisi yang tengah berlangsung dapat benar-benar berhasil mewujudkan demokrasi otentik. Konflik domestik yang terjadi pada berbagai level dan segmen masyarakat, yang bersumber dari dan mengakibatkan kemerosotan otoritas kekuasaan, dan pada gilirannya diikuti dengan kekerasan dan anarki, sama sekali tidak kondusif bagi penciptaan dan pengembangan kebudayaan politik demokratis, apalagi untuk menumbuhkan keadaban demokratis (*democratic civility*)

(Azyumardi Azra, 2000: iv-vi). Keadaan ini semakin diperparah oleh kecenderungan semakin memburuknya situasi politik dan ekonomi serta penegakan supremasi hukum. Akibatnya, proses pembangunan masyarakat madani berjalan di tempat yang bukan tidak mungkin malah mengalami langkah mundur (*setback*).

Azyumardi Azra mengatakan untuk menuju demokrasi diperlukan reformasi dalam tiga bidang besar secara simultan. *Pertama*, reformasi sistem (*constitutional reforms*), yang menyangkut perumusan kembali falsafah, kerangka dasar, dan perangkat legal sistem politik. *Kedua*, reformasi kelembagaan yang menyangkut pengembangan dan pemberdayaan (*institutional reforms dan empowerment*) lembaga- lembaga politik. *Ketiga*, pengembangan kultur atau budaya politik (*politic culture*) yang lebih demokratis. Yang pertama dan kedua dilakukan pada tataran legislatif, eksekutif dan yudikatif, sedang yang ketiga, dilakukan meliputi semua segmen masyarakat (Azyumardi Azra, 2000: v).

Salah satu cara untuk mengembangkan budaya politik demokratis adalah melalui *civic education* atau pendidikan kewargaan. Mengutip Murray Print, Azyumardi mengemukakan bahwa pembentukan warganegara yang memiliki keadaban demokratis dan demokrasi keadaban paling mungkin dilakukan secara efektif hanya melalui pendidikan kewargaan (*civic education*). *Civic education*, dengan demikian merupakan sarana pendidikan yang dibutuhkan oleh negarane-negara demokrasi baru untuk melahirkan generasi muda yang mengetahui tentang pengetahuan, nilai-nilai dan keahlian yang diperlukan untuk mengaktualisasikan, memberdayakan dan melestarikan demokrasi (Azyumardi Azra, 2000: v).

Civic education atau pendidikan kewarganegaraan menurut istilah Yahya Muhaimin, merupakan upaya untuk menggalang kesepakatan bersama tentang arah dan bentuk masyarakat Indonesia yang dicitakan.

Karena, kemampuan sosial bukanlah keahlian yang diwariskan melalui garis keturunan tetapi dikondisikan melalui pembelajaran (A. Yahya Muhaimin, 2001: 2). Demikian pula, *civic education* dapat dipandang sebagai salah satu upaya melakukan proses *nation and character building* (Udin S. Winataputra, 2001: 1).

Jika konsepsi demokrasi atau masyarakat Madani dapat saling menggantikan, maka dapat pula dikatakan bahwa *civic education* mempunyai peran yang sama dalam membangun masyarakat Madani. Untuk itu, dalam tulisan ini akan ditelaah beberapa hal, sebagai berikut:

1. Apa urgensi *civic education* bagi pembangunan masyarakat madani?
2. Sejauhmana relevansi *civic education* dalam upaya membangun masyarakat madani di Indonesia.

II. *Civic Education*: Tujuan dan Substansi

Berbagai negara di dunia, termasuk Indonesia, dalam upaya membangun masyarakat, bangsa dan negaranya selalu menggariskan komitmen untuk melakukan proses “*Nation and character building*”. Salah satu cara untuk itu adalah melaksanakan pendidikan kewarganegaraan dalam arti luas atau *citizenship education*, yang tidak hanya mencakup sasaran dunia pendidikan formal, tetapi juga, non formal melalui *school civic education* dan masyarakat luas melalui *community civic education* (Udin S. Winataputra, 2001: 1). Dalam konteks ini, *civic education* mempunyai peran yang sangat penting.

Sejak timbulnya gerakan reformasi dan demokratisasi di Indonesia pada akhir dasawarsa 1990-an yang ternyata telah berhasil mengakhiri secara formal tatanan dan instrumentasi demokrasi semu di era Orde Baru, mulai berkembang pemikiran tentang perlunya rekonseptualisasi dan mereposisi pendidikan kewarganegaraan dalam konteks pendidikan demokrasi dalam arti mendasar. Selain didorong

oleh kondisi internal nasional tersebut, juga diperkuat oleh kenyataan bahwa gerakan demokratisasi saat ini telah menjadi gerakan yang mendunia, yang secara perlahan telah mengubah tatanan dan instrumentasi kehidupan masyarakat negara-negara baru yang semula tidak demokratis menuju keadaan yang demokratis (Udin S. Winataputra, 2000: vii).

Pendidikan demokrasi tidak hanya urgen bagi negara-negara yang sedang berada dalam transisi menuju demokrasi seperti Indonesia, tetapi juga bagi negara-negara yang telah mapan demokrasinya. Kenyataan inilah, menurut Azyumardi, yang terlihat dari pembentukan “*Civitas international*” Juni 1995 di Praha. Dihadiri tidak kurang dari 450 pemuka pendidikan demokrasi dari 52 negara, para peserta sepakat membentuk “*civitas international*” yang menyimpulkan pentingnya pendidikan demokrasi bagi penumbuhan “*civic culture*” untuk keberhasilan pengembangan dan pemeliharaan pemerintahan demokrasi (*democratic governance*) (Azyumardi Azra, 2001: 4).

Dalam demokrasi, menurut Yahya, rakyat menyerahkan kekuasaan yang terbatas dan selalu dapat ditarik kembali. Agar kekuasaan yang diberikan rakyat dapat dilaksanakan untuk memenuhi dan melindungi kepentingan yang memberikannya, maka rakyat haruslah menjadi warga negara yang sadar akan hak dan kewajibannya serta mahir menggunakan saluran-saluran yang dijamin oleh undang-undang dan hukum Indonesia (A. Yahya Muhaimin, 2). Untuk itu, rakyat harus terdidik secara politik.

Penumbuhan dan pengembangan *civic culture* dapat dikatakan merupakan salah satu tujuan penting pendidikan kewargaan (*civic education*). Para ahli pendidikan kewargaan umumnya sepakat bahwa peranan pendidikan kewargaan dalam pengembangan demokrasi dan kewargaan demokratis telah jelas, akan tetapi dalam prakteknya masih

terdapat perbedaan-perbedaan. Mereka sepakat, bahwa demokrasi-demokrasi yang tengah tumbuh, seperti di Indonesia sekarang ini, memerlukan sarana dimana generasi muda umumnya dapat menjadi tahu dan sadar tentang pengetahuan, keahlian, keterampilan dan nilai-nilai yang diperlukan untuk menyangga, memelihara dan melestarikan demokrasi (Azyumardi Azra, 2001: 4).

Sesuai dengan undang-undang No.2 tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, di dalam kurikulum pendidikan tinggi ditetapkan mata kuliah Pendidikan kewarganegaraan (kewiraan) sebagai salah satu komponen dari kelompok mata kuliah umum (MKU). Secara umum, mata kuliah ini, memuat materi pendidikan kewarganegaraan dan pendidikan bela negara dengan tujuan untuk mengembangkan mahasiswa agar mampu berperan aktif sebagai warga negara dalam konteks bela negara. Meski demikian, terdapat sejumlah masalah yang menyebabkan mata kuliah tersebut belum berhasil dalam usaha sosialisasi dan diseminasi demokrasi, lebih lagi dalam usaha membentuk cara berpikir dan perilaku demokratis di lingkungan peserta didik dan masyarakat sekolah dan universitas pada umumnya. Hal ini meniscayakan upaya yang sistematis untuk membangun paradigma baru pendidikan kewarganegaraan sebagai komponen dan sarana utama dalam pendidikan demokrasi di Indonesia.

Dari satu segi, Indonesia telah lebih maju dalam soal pendidikan kewarganegaraan ini dibandingkan dengan sejumlah negara. Secara substantif, subyek ini sebagian besarnya telah tertampung dalam mata pelajaran PPKn (Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan) yang sejak 1994 berlaku mulai tingkat SD sampai SMU. Sedangkan di perguruan tinggi diberikan mata kuliah Pancasila dan Kewiraan. Tampak disini bahwa subyek ini diberikan dengan *“separated approach”*, berdiri terpisah dari subyek lain.

Kegagalan pendidikan kewarganegaraan selama ini, menurut Azyumardi bersumber dari tiga hal. *Pertama*, secara substantif, PPKn, Pancasila dan kewiraan tidak secara terencana dan terarah memuat materi dan pembahasan yang lebih berfokus pada pendidikan demokrasi dan kewargaan. Materi-materi yang ada umumnya terpusat pada pembahasan yang bersifat idealistik, legalistik, dan normatif. *Kedua*, walaupun materi-materi yang ada pada dasarnya potensial bagi pendidikan demokrasi dan pendidikan kewargaan, potensi itu tidak berkembang karena pendekatan dalam pengajarannya bersifat indoktrinatif, regimentatif, monologis dan a-partisipatif. *Ketiga*, materi pembelajaran yang diberikan lebih teoritis daripada praktis. Akibatnya terdapat diskrepansi antara teori dan wacana yang dibahas dengan realitas sosial politik yang ada. Bahkan diskrepansi itu sering terlihat pada tingkat sekolah dan universitas dalam bentuk otoritarianisme dan feodalisme orang-orang sekolah dan universitas itu sendiri (Azyumardi Azra, 2001: 7).

Paradigma baru pendidikan kewarganegaraan yang dirancang dengan nama *civic education* atau pendidikan kewargaan secara substantif dan pedagogis bertujuan untuk memfasilitasi mahasiswa agar dapat mengembangkan dirinya menjadi warga negara Indonesia yang cerdas, bertanggung-jawab dan berkeadaban atau "*smart and good citizens*". Oleh karena itu, dalam instrumentasi dan praktis pendidikannya secara programatik dikembangkan "*civic intelligence*" (kecerdasan warganegara) yang mencakup tiga hal, yaitu : "*civic knowledge*" (pengetahuan kewargaan), "*civic skills*" (ketrampilan kewargaan) dan "*civic disposition*" (sikap kewargaan). Selain itu, difasilitasi terjadinya "*civic partisipation*" (partisipasi kewargaan) melalui berbagai interaksi pembelajaran yang bersifat partisipatif, kajian individual dan kelompok, yang diakhiri dengan penilaian belajar yang berlandaskan pada penguasaan

keseluruhan kompetensi kewargaan secara proporsional (Udin, 2000: viii).

Untuk memungkinkan *civic education* dapat memberikan kontribusi yang besar dan bermakna terhadap proses pembangunan individu dan masyarakat Indonesia yang demokratis, tidak hanya perlu menetapkan kompetensi yang ingin dicapai bagi mahasiswa, tetapi juga perlu merancang substansi pembelajarannya.

Menurut Udin, muatan cita-cita, nilai dan konsep demokrasi yang seyogianya menjadi substansi *civic education* diangkat dari pilar-pilar demokrasi konstitusional Indonesia, yang antara lain meliputi demokrasi yang berketuhanan Yang Maha Esa, demokrasi yang menjunjung hak asasi manusia, demokrasi yang berkedaulatan rakyat, demokrasi dengan kecerdasan warganegara, demokrasi dengan pembagian kekuasaan negara, demokrasi dengan otonomi daerah, demokrasi dengan *rule of law*, demokrasi dengan peradilan yang merdeka, demokrasi dengan kesejahteraan masyarakat dan demokrasi dengan keadilan sosial. Adapun materi subyeknya digali dan disaripatkan dari pilar-pilar inti, seperti: warganegara yang beriman dan bertaqwa; kewajiban, hak dan tanggungjawab; kedaulatan rakyat; warganegara yang cerdas dan baik; pembagian kekuasaan negara; pemberdayaan daerah; Indonesia sebagai negara hukum; peradilan yang merdeka; kesejahteraan masyarakat; dan keadilan sosial untuk semua (Udin, 2001: 3).

Mengutip rumusan civitas Internasional, Azyumardi mengemukakan bahwa pendidikan kewargaan yang efektif mencakup; *Pertama*, pemahaman dasar tentang cara kerja demokrasi dan lembaga-lembaganya. *Kedua*, pemahaman tentang “*rule of law*” dan hak asasi manusia seperti tercermin dalam rumusan-rumusan, perjanjian dan kesepakatan internasional dan lokal. *Ketiga*, penguatan keterampilan

partisipatif yang akan memberdayakan peserta didik untuk meresponi dan memecahkan masalah-masalah masyarakat mereka secara demokratis. *Keempat*, pengembangan budaya demokrasi dan perdamaian pada lembaga-lembaga pendidikan dan seluruh aspek kehidupan masyarakat (Azyumardi Azra, 2001: 5).

Substansi materi pendidikan kewargaan di atas harus pula dapat selalu didialogkan dengan tema-tema aktual yang berkembang dan menjadi perhatian publik. Disamping itu, perlu pula dipertimbangkan adanya materi yang dapat memberikan kemampuan bagi mahasiswa untuk memahami dan mengantisipasi kecenderungan- kecenderungan global, sehingga mereka tidak hanya menjadi “*smart and good citizens*” tetapi juga “*smart and good global citizens*” (warga negara yang cerdas dan berkeadaban). Hal ini perlu mengingat kebijaksanaan lokal terkadang banyak dipengaruhi oleh kondisi global.

III. Masyarakat Madani: Telaah Konseptual

Istilah masyarakat madani adalah salah satu diantara beberapa istilah yang digunakan dalam menerjemahkan kedalam bahasa Indonesia, padanan kata *civil society* . Disamping masyarakat madani, padanan kata lainnya yang digunakan adalah masyarakat warga atau masyarakat kewargaan, masyarakat sipil, masyarakat beradab atau masyarakat berbudaya (Adi Suryadi Culla, 1999: 3). Di kalangan Muhammadiyah dikenal pula istilah masyarakat utama yang penjelasan teoritisnya bisa dengan mengambil konsep masyarakat sipil (M. Dawam Rahardjo, 1993: 454-455).

Menurut beberapa sumber (Abd. Rohim Ghazali, 2000: vx; Aswab Mahasin, 1995: ix; Adi Suryadi Culla, 1999: 7), di Indonesia istilah ini pertama kali diperkenalkan oleh Anwar Ibrahim dalam ceramahnya pada Simposium Nasional dalam rangka forum ilmiah pada

acara Festival Istiqlal, 25 September 1995 di Jakarta. Masyarakat Madani dalam konsepsi Anwar Ibrahim adalah sebuah “masyarakat” yang memiliki sejumlah kualitas peradaban. Anwar Ibrahim mengemukakan bahwa istilah masyarakat madani memang berasal atau terjemahan dari *civil society*. Tapi keduanya berbeda. Yang kedua lahir dari sejarah Eropa Barat yang sekuler. Sedangkan masyarakat madani, menurut suatu keterangan, diperkenalkan oleh Syed Naquib al-Attas, berasal dari kata *al mujtama’ al madani*, suatu gejala kemasyarakatan yang lahir bersamaan dengan lahirnya kota *al- Madinah al- Munawwarah* (M. Dawam Rahardjo, 2001: 1).

Akan tetapi perlu dikemukakan di sini, seperti kata Nurcholish Madjid, bahwa ada beberapa indikasi Islam telah membawa ide-ide masyarakat madani ke Barat, yang kemudian menyebar ke beberapa bangsa (...there is severe indication that Islam has brought the idea of civil society to the west, which the spread to all nations) (Nurcholish Madjid, 1999: 1).

Secara harfiah konsep masyarakat madani dapat dipahami sebagai “masyarakat beradab, berbudaya atau *bertamaddun*” (Azyumardi Azra, 1999: 5). Pengertian konsep ini dapat dikaitkan dengan usaha nabi saw. membangun masyarakat Madinah. Seperti diketahui, nama kota tempat hijrah nabi saw. semula adalah Yastrib yang kemudian diubah oleh nabi saw menjadi *al madinah* yang berarti “kota” atau “kota nabi”. Perkataan Arab “*Madinah*” secara etimologis berarti “tempat peradaban”, sehingga peradaban juga disebut *madaniyah* atau *tamaddun*. Penggantian nama Yastrib oleh Nabi saw dapat diartikan sebagai isyarat bahwa beliau dengan titik tolak kota itu, akan membangun sebuah masyarakat yang beradab atau menurut istilah yang kini cukup populer, masyarakat madani (*civil society*) (Nurcholish Madjid, 1997: 34; dan 1995: 312-313).

Sebagai sebuah wacana kontemporer, sampai saat ini belum ada satu kesepakatan rumusan teoritis dan konsep yang baku tentang konsep masyarakat madani ini. Berikut diketengahkan beberapa definisi masyarakat madani (*civil society*) dari berbagai pakar (A. Ubaidillah, 2000: 138-139), di antaranya: *pertama*, definisi yang dikemukakan oleh Zbigniew Rau dengan latar belakang kajiannya pada kawasan Eropa Timur dan Uni Soviet, mengatakan bahwa *civil society* adalah suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah, yang mengandalkan ruang di mana individu dan perkumpulan tempat mereka bergabung, bersaing satu sama lain guna mencapai nilai-nilai yang mereka yakini. Ruang ini timbul di antara hubungan-hubungan yang merupakan hasil komitmen keluarga dan hubungan-hubungan yang menyangkut kewajiban mereka terhadap negara. Oleh karenanya, *civil society* adalah sebuah ruang yang bebas dari pengaruh keluarga dan kekuasaan negara, dengan ciri-ciri individualisme, pasar dan pluralisme.

Kedua, *civil society* yang digambarkan Han Sung-Joo dengan latar belakang kasus Korea Selatan. Ia mengatakan bahwa *civil society* merupakan sebuah kerangka hukum yang melindungi dan menjamin hak-hak dasar individu, perkumpulan sukarela yang terbebas dari negara, suatu ruang publik yang mampu mengartikulasikan isu-isu politik, gerakan warga negara yang mampu mengendalikan diri dan independen, yang secara bersama-sama mengakui norma-norma dan budaya yang menjadi identitas dan solidaritas yang terbentuk serta pada akhirnya akan terdapat kelompok inti.

Ketiga, definisi yang dikemukakan Kim Sunhyuk, juga dalam konteks Korea Selatan. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *civil society* adalah suatu satuan yang terdiri dari kelompok-kelompok yang secara mandiri menghimpun dirinya dan gerakan-gerakan dalam masyarakat yang secara relatif otonom dari negara, yang merupakan

satuan-satuan dasar dari reproduksi dan masyarakat politik yang mampu melakukan kegiatan politik dalam suatu ruang publik guna menyatakan kepedulian mereka dan memajukan kepentingan-kepentingan mereka menurut prinsip-prinsip pluralisme dan pengelolaan mandiri.

Dari berbagai definisi di atas dapat dipahami secara global bahwa yang dimaksud dengan *civil society* adalah sebuah tatanan masyarakat atau kelompok yang berdiri secara mandiri dihadapan penguasa dan negara, memiliki ruang publik dalam mengemukakan pendapat, adanya lembaga-lembaga yang mandiri yang dapat menyalurkan aspirasi dan kepentingan publik, mengakui pluralitas dan mengedepankan hukum.

Dalam latar belakang yang lebih luas, yaitu semangat Asia, Anwar Ibrahim merumuskan bahwa masyarakat madani adalah sebuah masyarakat yang didasarkan atas prinsip-prinsip moral; pemerintahan dijalankan berdasarkan aturan hukum, bukan oleh angan-angan manusia; pertumbuhan organisasi-organisasi kewargaan disemai, bukan ditekan; perbedaan pendapat tidak dibungkam dan pencarian keunggulan dan pengupayaan kebaikan menggantikan mediokritas dan filistinisme. Oleh sebab itu, tegas Anwar, harus ditemukan, dihidupkan dan disegarkan kembali semangat kebebasan, individualisme, kemanusiaan dan toleransi dalam jiwa (Anwar Ibrahim, 1998: 49-50).

Lebih lanjut dalam pandangan Anwar, ia mengatakan dalam satu hal mendasar visi Asia mengenai masyarakat madani berbeda dari visi yang diartikulasikan oleh Barat. Hal itu disebabkan karena agama dan spritual berakar kuat dalam psikis bangsa Asia sementara Barat menyatakan bahwa agama dan masyarakat madani secara intrinsik tidak sejalan. Lebih mendasar lagi, pandangan dunia Asia dan sumber daya intelektualnya akan mempengaruhi masyarakat madani menurut

arahnya sendiri. Salah satu yang paling penting diantaranya adalah konsep tentang manusia sebagai makhluk moral yang memiliki dimensi transenden, yang dianugerahi tidak hanya hak-hak dasar yang tidak bisa dicabut, melainkan juga kewajiban-kewajiban yang tidak bisa diabaikan: kepada Tuhan, kepada keluarga, kepada sesama manusia dan kepada alam (Anwar Ibrahim, 1998: 49-50).

Untuk telaah konseptual lebih lanjut mengenai masyarakat madani ini, berikut akan dikemukakan beberapa konsepsi dari para pakar dengan latar belakang dan pendekatan berbeda-beda. *Pertama*, konsepsi Nurcholish madjid yang merujuk pada negara Madinah yang dibangun oleh Nabi Muhammad saw. Madjid, seperti dikutip Adi, mengungkapkan beberapa ciri mendasar dari masyarakat madani yang dibangun nabi, antara lain:

1. Egalitarianisme.
2. Penghargaan kepada orang berdasarkan prestasi.
3. Keterbukaan partisipasi seluruh anggota masyarakat.
4. Penegakan hukum dan keadilan.
5. Toleransi dan pluralisme.
6. Musyawarah (Adi Suryadi Culla, 193-194).

Kedua, konsepsi Din Syamsuddin. Ia mengatakan ada dua kata kunci, yakni kata “*ummah*” dan “*madinah*,” yang dapat menghampirkan pemahaman pada konsep masyarakat madani. Kata “*ummah*” lebih mengandung konotasi sosial daripada konotasi politik. Jika “*ummah*” merupakan piranti lunak (*software*) dari cita-cita sosial Islam, maka “*madinah*” merupakan piranti kerasnya (*hardware*). Dua kata kunci inilah yang menjadi nilai-nilai dasar dan nilai-nilai instrumental bagi terbentuknya masyarakat madani. Oleh karenanya, masyarakat madani yang menjadi cita-cita sosial Islam membutuhkan adanya suatu sistem sosial dan sistem politik sekaligus. Sistem sosial yang dibangun diatas

fundasi yang kokoh dan etis disatu sisi, dan fundasi politik yang adil dan demokratis di sisi yang lain (M. Din Syamsuddin, 2000: 95-100).

Ketiga, konsepsi masyarakat madani menurut Nourouzzaman, dengan merujuk pada piagam (konstitusi) Madinah, ia mengemukakan beberapa azas yang dianut dalam membina kehidupan bermasyarakat yaitu : *pertama*, asas kebebasan beragama; negara mengakui dan melindungi setiap kelompok untuk beribadah menurut agamanya masing-masing. *Kedua*, asas persamaan; semua orang mempunyai kedudukan yang sama sebagai anggota masyarakat; wajib saling membantu dan tidak boleh seorangpun diperlakukan secara buruk. *Ketiga*, asas kebersamaan; semua anggota masyarakat mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap negara. *Keempat*, asas keadilan; setiap warga negara mempunyai kedudukan yang sama dihadapan hukum. Hak individu diakui. *Kelima*, asas perdamaian yang berkeadilan. *Keenam*, asas musyawarah (Nourouzzaman Shiddiqi, 1996: 85-86).

Keempat, konsepsi masyarakat madani oleh Ernest Gellner, yang menelusuri akar gagasan ini ke masa lampau melalui sejarah peradaban Barat, ia mengemukakan bahwa definisi paling sederhana dari konsep ini merujuk pada masyarakat yang terdiri atas berbagai institusi non pemerintah yang otonom dan cukup kuat untuk dapat mengimbangi negara. Tetapi, ini tidak berarti menghalangi negara memenuhi peranannya sebagai penjaga perdamaian dan peran negara sebagai wasit di antara berbagai kepentingan besar (Aswab Mahasin, 1995: 6). Masyarakat madani, lanjut Gellner, tidak hanya menolak dominasi negara atas dirinya, tetapi juga tidak mendominasi individu-individu dalam dirinya. Disinilah, posisi individu sebagai aktor sosial yang bebas (manusia moduler) merupakan prasyarat bagi terwujudnya masyarakat madani (Aswab Mahasin, 108-114).

Berbagai definisi, rumusan dan konsepsi mengenai masyarakat madani di atas memperlihatkan bahwa wacana ini telah menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ahli dengan berbagai latar belakang tinjauan dan pendekatan yang berbeda-beda. Oleh karenanya lahir berbagai rumusan mengenai masyarakat madani ini. Jelasnya, konsepsi mengenai masyarakat madani dapat mempunyai dimensi universal dan temporal sekaligus. Dengan kata lain, ada nilai-nilai universal yang dapat diterima oleh seluruh masyarakat dunia dan ada pula nilai-nilai temporal-lokal yang merupakan ciri khas masyarakat tertentu.

Tampak pula, bahwa masyarakat madani apakah ia sebuah sistem, tatanan, lembaga atau institusi, ruang publik (*public sphere*) dan entitas tersendiri, pada dasarnya menghendaki tidak terjadinya peran yang saling mendominasi di antara negara dengan kelompok-kelompok bahkan individu yang ada dalam masyarakat. Sehingga, masyarakat madani meniscayakan adanya kritik sebagai kontrol terhadap kepentingan dalam masyarakat. Disini, toleransi sebagai kemampuan menenggang pluralisme mempunyai peran yang sangat penting.

IV. Pembangunan Masyarakat Madani Melalui *Civic Education*: Urgensi dan Relevansinya bagi Indonesia

Sejumlah perkembangan yang berlangsung di berbagai belahan dunia dewasa ini, termasuk di Indonesia, menunjukkan di mana-mana telah tumbuh kesadaran akan pentingnya keterbukaan politik. Pelajaran berharga dapat dipetik dari pengalaman yang menimpa Eropa Timur, setelah puluhan tahun mengalami masa kelabu bagi rakyatnya yang hidup di bawah sebuah tatanan politik yang memasung martabat kebebasan, berdasarkan sistem totaliter komunisme. Reaksi masyarakat

di kawasan itu lalu bangkit menjebol bangunan sistem penindasan tersebut hingga akhirnya mengalami kehancuran (Adi Suryadi Culla, 10). Pengalaman Eropa Timur ini, banyak mengilhami masyarakat di berbagai negara berkembang untuk bangkit menghadapi dan melawan berbagai bentuk penindaan dan pemasukan hak yang mereka alami. Wujud kebangkitan tersebut bervariasi dari satu negara dengan negara lain, tetapi yang tampak terlihat adalah adanya keinginan kuat dari rakyat untuk membangun kemampuan menghadapi berbagai kepentingan, sehingga tidak terjadi dominasi satu kepentingan atas kepentingan yang lain.

Di tingkat Asia, Anwar menilai, tengah tumbuh kembali perdebatan mengenai demokrasi dan masyarakat madani. Berlangsungnya wacana itu, berakar dalam tradisi dan kebudayaan Asia, dipelopori oleh sebuah generasi Asia yang lebih percaya diri dan tegas, -oleh kaum intelektual, aktivis sosial, seniman dan politisi- yang mendukung universalitas nilai-nilai demokrasi. Karenanya, tidak diragukan lagi, penciptaan masyarakat madani di Asia akan berlangsung, meski jalan ke arah itu penuh dengan tantangan. Hanya saja, yang perlu diperhatikan adalah penciptaan dan pemeliharaan tatanan sosial, yang tanpanya akan menimbulkan kekacauan. Dalam sebuah rezim yang benar-benar demokratis, kata Anwar, tatanan semacam itu dicapai melalui penggunaan otoritas yang dapat dipertanggung jawabkan, bukan dengan menggunakan kekuatan koersif negara. Di pihak rakyat, penegakan hak-hak individual harus berjalan seiring dengan pengakuan akan kewajiban-kewajiban pribadinya terhadap kemaslahatan publik (Anwar Ibrahim, 45-48).

Indonesia, sejak paruh kedua dekade 1980-an, mengalami perubahan-perubahan politik yang cukup signifikan, yang dipandang sebagai pendorong proses demokratisasi dan perkembangan masyarakat

madani. Kalangan muslim yang sebelumnya berada pada margin politik, mulai masuk ke “tengah” kekuasaan. Pada saat yang sama, proses demokratisasi menemukan momentum baru; beberapa katub bagi ekspresi dan eksperimen demokrasi yang selama ini tertutup, pelan-pelan mulai terbuka, sehingga mendorong maraknya gerakan prodemokrasi, yang secara keliru sering dipandang sebagai salah satu faktor paling penting bagi penciptaan masyarakat madani (Azyumardi Azra, 1999: v). Akan tetapi, masyarakat madani tidak identik dengan kemunculan kelompok-kelompok, yang atas nama demokrasi dan demokratisasi, berkeinginan mengubah status quo politik- apalagi dengan cara-cara radikal. Dengan kata lain, perkembangan masyarakat Madani lebih dari sekadar pertumbuhan gerakan-gerakan prodemokrasi dan kelompok-kelompok yang kritis dan oposisional terhadap rezim yang opresif (Azyumardi Azra, 1999: vii).

Tidak hanya di kebanyakan negara berkembang yang dibangun di atas pilar kekuasaan otoritarian saja kehadiran wacana masyarakat madani ini mengandung daya tarik. Sebab, di negara-negara maju seperti di Barat pun gagasan ini juga tak kalah berkumandangnya. Bedanya, jika di Barat perbincangan tentang masyarakat madani menyangkut lebih pada penataan sstruktur masyarakatnya yang diwarnai kekhawatiran penyimpangan dari rel etika demokrasi dan ancaman disintegrasi sosial, sedangkan di negara berkembang gugatan lebih diarahkan pada eksistensi negara sebagai aktor yang berdiri amat kukuh dalam mempertahankan supremasi atas masyarakat madani (Adi Suryadi Culla, 18).

Menguatnya tuntutan membangun masyarakat Madani, terutama di akhir kekuasaan Orde Baru, dapat dipahami oleh karena kontrol negara yang dominan dan hegemonik terhadap diskursus dan proses politik mengakibatkan ruang gerak yang tersedia sangat

mempersulit kekuatan-kekuatan masyarakat madani untuk mengembangkan kemandiriannya yang penting dalam proses pembangunan politik dan penciptaan masyarakat yang demokratis. Selain itu, Orde Baru juga melakukan berbagai tindakan restriksi dan represif yang menghambat pertumbuhan dan perkembangan masyarakat madani.

Dari kondisi kehidupan kenegaraan, seperti dikemukakan di atas, dapat dipahami urgensi dan relevansi konsep masyarakat madani terhadap Indonesia, di mana perspektif pemisahan hubungan antara negara dan masyarakat madani dapat diberikan ilustrasi empiris. Sebagai contoh, kasus penampilan Orde Baru yang ditandai adanya kecenderungan kekuasaan sentralistik. Bahkan Orde Baru telah memaksakan kepatuhan melalui berbagai jaringan seperti eksekutif, militer, polisi dan lembaga-lembaga korporatik lainnya, untuk memupuk kemampuan mengelola dan menangani mobilisasi politik yang mendukung kebijakan negara (Adi Suryadi Culla, 21). Dalam konteks demikian, pemberdayaan masyarakat madani dianggap sebagai kunci vital untuk mengimbangi dominasi negara.

Menghadapi keadaan demikian, maka pilihan untuk membangun masyarakat madani merupakan suatu keharusan. Akan tetapi, ada beberapa tantangan yang dihadapi dalam pembangunan masyarakat madani di Indonesia. *Pertama*, tatanan politik yang sekian lama telah dijadikan sebagai akar penyangga pembangunan ekonomi yang menjadi ciri menonjol Orde Baru. Dengan sukses pembangunan ekonomi semakin memperkuat pengabsahan akan pentingnya stabilitas politik dipertahankan. Dalam hal ini, yang perlu diwaspadai adalah munculnya kembali pembatasan kegiatan politik sipil dengan mengatasnamakan stabilitas.

Kedua, menyangkut peran militer dalam politik di Indonesia. Jika di masa Orde Baru militer menikmati posisi dan peran istimewa, yaitu dengan dwi fungsinya, maka hal ini menjadi tantangan pembangunan masyarakat madani kecuali ditempuh langkah *redeposition* (reformasi) peran militer dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Ketiga, tantangan lain yang patut mendapat perhatian adalah soal mentalitas budaya orang Indonesia. Karena, membicarakan masyarakat madani sebagai konsep yang ingin dikembangkan dengan sendirinya menuntut kesiapan masyarakat penerima. Kesiapan dimaksudkan dapat dirumuskan sebagai penerimaan dan penolakan suatu unsur kebudayaan baru.

Sehubungan dengan hambatan kebudayaan ini, Ahmad Fedyani mengemukakan beberapa ciri-ciri stereotipik masyarakat Indonesia yang dapat menjadi penghambat terbangunnya suatu kebudayaan baru (masyarakat madani). Ciri-ciri tersebut adalah (a) "masyarakat yang berorientasi keatas" atau lebih spesifik, "masyarakat yang berorientasi tokoh", (b) masyarakat yang suka berlindung di bawah kekuasaan (Ahmad Fedyani, 2001: 3-4). Meski demikian, faktor-faktor non budaya juga berpengaruh terhadap berkembangnya suatu kebudayaan. Ini berarti, soal-soal lain seperti ekonomi, misalnya, turut menentukan pembangunan masyarakat madani.

Dalam pandangan Ahmad Fedyani, membangun masyarakat madani pada hakikatnya adalah membangun kebudayaan baru dan merombak kebudayaan lama. Karenanya, membangun masyarakat madani melalui pendekatan kebudayaan akan menempuh jalan panjang berliku. Dan, sasaran yang paling tepat adalah generasi muda. Untuk itu, unsur-unsur pemahaman dasar mengenai hak asasi harus mulai dimasukkan kedalam kurikulum sekolah-sekolah dimulai dari tingkat dasar (Ahmad Fedyani, 5-6).

Pembangunan masyarakat madani di era reformasi dapat dipandang sebagai konsep pembangunan atau pembaruan politik. Menurut Alfian, pembangunan atau pembaruan politik mengandung dua pengertian pokok yang saling berkaitan. Pengertian pertama ialah adanya suatu sistem politik ideal yang ingin dicapai. Kedua ialah penilaian bahwa sistem politik yang tengah berlangsung masih mempunyai kelemahan-kelemahan dan oleh karena itu perlu diperbaiki atau diperbarui. Pembaruan hanya mungkin terjadi kalau proses sosialisasi politik yang melahirkannya berubah pula (Alfian, 1992: 234).

Sosialisasi politik atau pendidikan politik dalam arti kata yang longgar adalah bagian langsung dari kehidupan masyarakat. Disadari atau tidak, hal ini dialami oleh anggota-anggota masyarakat, baik penguasa maupun orang awam. Suasana menjadi berbeda kalau ada usaha untuk mengubah sosialisasi itu, umpamanya dengan memasukkan nilai-nilai politik baru yang dianggap ideal. Usaha ini dalam arti yang lebih ketat dapat disebut sebagai pendidikan politik. Jadi, dalam hal ini, pendidikan politik dapat diartikan sebagai usaha yang sadar untuk mengubah proses sosialisasi politik masyarakat sehingga mereka memahami dan menghayati nilai-nilai yang terkandung dalam suatu sistem politik yang ideal yang hendak dibangun. Hasil dari penghayatan itu akan melahirkan sikap dan tingkah laku politik baru yang mendukung sistem politik yang ideal itu dan bersamaan dengan itu lahir pulalah kebudayaan politik baru (Alfian, 1992: 234).

Tantangan menuju pembangunan masyarakat madani yang dihadapi menuju orde reformasi, diperhadapkan pada masalah-masalah yang cukup berat. Banyak hal yang harus dipersiapkan dan direncanakan secara matang, baik pada tatanan suprastruktur maupun infrastruktur sistem politik dan ditunjang berbagai faktor diluar wilayah politik. Akan tetapi kesemuanya harus dapat menjamin berlangsungnya

perubahan tanpa akibat buruk yang justru mencelakakan proses transisi menuju demokrasi dan pembangunan masyarakat madani.

Pembangunan masyarakat madani dapat dilakukan, setidaknya, melalui penataan struktur politik dan kultur politik. Yang pertama, penataan melalui struktur politik, dapat dilakukan dalam waktu yang relatif singkat, hanya saja dapat memakan ongkos sosial yang mahal. Yang kedua, penataan melalui kultur politik, memang memerlukan waktu yang panjang, tetapi ongkos sosialnya murah. Penataan kultur politik berlangsung melalui pendidikan. Dalam hal ini, terlihat bahwa *civic education* adalah salah satu wujud penataan kultur politik atau dapat pula disebut sebagai pendidikan politik.

Dalam upaya membangun masyarakat madani, Dawam Rahardjo mengajukan tiga strategi yang dapat digunakan, yaitu : *pertama*, strategi yang lebih mementingkan integrasi nasional dan politik. Strategi ini mempunyai pandangan bahwa sistem demokrasi tidak mungkin berlangsung dalam masyarakat yang belum memiliki kesadaran berbangsa dan bernegara yang kuat, sehingga persatuan dan kesatuan lebih diutamakan daripada demokrasi. *Kedua*, strategi yang lebih mengutamakan reformasi sistem politik demokrasi. Strategi ini berpendapat bahwa partisipasi politik perlu diperkuat tanpa harus menunggu rampungnya tahap pembangunan ekonomi. *Ketiga*, strategi yang memilih membangun masyarakat madani sebagai basis yang kuat ke arah demokratisasi. Strategi ini lebih mengutamakan pendidikan dan penyadaran politik, terutama pada golongan menengah yang makin luas (A. Ubaidillah, 156-157).

Selain itu, menurut Hikam, pembangunan masyarakat madani dapat dilakukan dengan cara memahami target-target grup yang paling strategis dan menciptakan pendekatan-pendekatan yang tepat dalam proses tersebut. Kebutuhan akan suatu peranan politik yang lebih luas

dalam masyarakat madani, merupakan tantangan mendesak untuk memperlancar demokratisasi. Dalam kaitan ini, ada tiga elemen strategis yang dapat diandalkan dalam membangun masyarakat madani, yaitu: kaum cendekiawan dan akademisi, kelas menengah secara umum dan kelompok arus bawah (Adi Suryadi Culla, 134-136). Relevan dengan pendapat Hikam, Amin Abdullah mengemukakan perlunya pendekatan advokasi-etis-emansipatoris dalam membangun masyarakat madani, yaitu pemberdayaan masyarakat secara konkrit dengan membentuk lembaga-lembaga baru yang secara potensial dapat dijadikan sumber daya sosial yang efektif (M. Amin Abdullah, 2000: 206-211).

Berbagai pendapat di atas yang berkaitan dengan upaya membangun masyarakat madani, menunjukkan bahwa pembangunan masyarakat madani adalah upaya yang tidak sederhana dan berkaitan dengan banyak segi dari kehidupan masyarakat. Demikian pula, dari segi pendekatan yang akan ditempuh. Namun, satu hal yang tampak jelas, bahwa pembangunan masyarakat madani terkait erat dengan pendidikan politik yang dialami oleh masyarakat.

V. Penutup

Kesadaran untuk membangun masyarakat madani di Indonesia, muncul dan semakin kuat seiring dengan tuntutan reformasi di segala bidang. Walaupun, secara historis Indonesia telah memiliki pengalaman yang panjang. Kuatnya dominasi negara berhadapan dengan rakyat, baik di masa Orde Lama maupun Orde Baru merupakan salah satu sebab yang mendorong kuatnya tuntutan membangun masyarakat madani.

Secara konseptual, masyarakat madani dapat dirumuskan dalam berbagai versi sesuai latar belakang dan sudut pandang tinjauannya. Tetapi satu hal yang sama, adalah keinginan untuk membangun

kekuatan masyarakat berhadapan dengan berbagai kepentingan, apakah itu kepentingan negara (masyarakat politik) ataupun masyarakat ekonomi. Kekuatan masyarakat yang dimaksud adalah kemampuan masyarakat mengartikulasikan hak dan kewajibannya.

Kemampuan seseorang mengartikulasikan hak dan kewajibannya di antara hak dan kewajiban orang lain secara baik sesuai prinsip dan nilai yang diperpegangi akan melahirkan suatu tatanan yang berkeadaban (*civility order*). Ini juga berarti artikulasi hak dan kewajiban menuntut adanya sejumlah prinsip dan nilai yang dapat dijadikan sebagai acuan bersama. Prinsip dan nilai itu boleh jadi bersifat universal dan temporer sekaligus.

Civic education sebagai salah satu bentuk pendidikan politik dengan “paradigma baru” merupakan modal dalam upaya pembangunan masyarakat madani di Indonesia. Oleh karena, upaya membangun masyarakat madani paling mungkin dilakukan secara efektif melalui pendidikan atau meminjam ungkapan Yahya Muhaimin, kemampuan sosial bukanlah keahlian yang diwariskan melalui garis keturunan, tetapi dikondisikan melalui pembelajaran.

IAIN PALOPO

BAGIAN KELIMA

Muhammad Abduh: Rasionalitas dan Gagasan Pembaruannya

I. Pendahuluan

Memasuki abad kesembilan belas, dunia Islam terjaga dari tidurnya yang nyenyak dan muncul kesadaran bahwa mereka telah mundur dan jauh ditinggalkan Eropa. Muncullah kemudian ulama dan pemikir-pemikir dengan ide-ide yang bertujuan memajukan dunia Islam dan mengejar ketertinggalan dari Barat (Harun Nasution, 1995-a: 118-119). Dunia Islampun memasuki zaman modern dan mulai pula muncul ide-ide modernisasi.

Kesadaran umat Islam akan ketertinggalannya dari dunia Barat muncul terutama ketika Mesir dapat dikuasai oleh Napoleon dalam waktu beberapa hari (Harun Nasution, 1995a: 148; 182). Penaklukan Mesir oleh Napoleon menimbulkan *shock* yang luar biasa bagi umat Islam (Nurcholish Madjid, 1997-a: 9). Jauh sebelumnya, tidak terjadi kontak antara Islam dan Barat. Pertama-tama dimulai sejak zaman klasik hingga kontak yang terjadi di zaman modern sekarang ini.

Perlu dikemukakan bahwa kontak antara Islam dan Barat pada zaman klasik berada dengan kontak yang terjadi di zaman modern. Kontak pertama, umat Islam berada pada posisi superior dan

memegang supremasi dunia, sedang kontak kedua, umat Islam berbeda pada posisi kebalikannya.

Kondisi umat Islam yang berada pada posisi kebalikannya inilah yang mendorong ulama dan para pemimpin Islam, termasuk diantaranya Muhammad Abduh untuk melakukan pembaruan, demi mengejar ketertinggalan umat Islam dari Barat. Padahal menurut Harun, Barat telah melampaui umat Islam kurang lebih dua ratus tahun. Meski umat Islam terus mengejar ketertinggalannya, namun di pihak lain Barat terus melaju ke depan (1995-a: 185).

Dalam konteks ini, wacana pembaruan di dunia Islam tidak dapat menafikan sosok seorang modernis Mesir, Muhammad Abduh. Meksi gagasan dan pemikirannya mendapat reaksi pro dan kontra dari kalangan umat Islam sendiri.

Jika dapat diterima bahwa untuk mencapai kemajuan, umat Islam harus melakukan pembaruan, maka membahas gagasan dan pemikiran Muhammad Abduh yang oleh Goldschmidt disebut sebagai *“The greatest muslim thinker modern egypt”* amatlah penting (Arthur Goldschmidt, 1983: 163). Setidaknya untuk mencari gagasan dan pemikiran yang dapat memberikan dinamika ke arah yang lebih maju. Dalam tulisan ini, telaah atas Muhammad Abduh berfokus pada rasionalisme dan gagasan pembaruannya.

II. Kehidupan dan Aktivitas Muhammad Abduh

Biografi Muhammad Abduh dan hal-hal mengenai dirinya semasa kecil dan dewasa, sebelum ia terkenal sebagai pemimpin Islam di zaman modern dapat diketahui baik dari karangannya sendiri maupun dari keterangan-keterangan orang lain (Harun Nasution, 1990-b: 58). Hal ini sangat membantu untuk memahami pemikirannya

secara lebih utuh, meski untuk keperluan penyusunan makalah ini tidak semuanya perlu untuk dikemukakan.

Muhammad Abduh lahir pada 1265 H (1849M) di salah satu desa Mesir. Ia belajar menulis dan membaca di rumah. Kemudian ia menghafal Alquran di bawah bimbingan seorang guru yang hafal kitab suci. Dalam waktu dua tahun ia telah hafal Alquran di usia 12 tahun, pada 1279 H (1863 M) ia dikirim orang tuanya ke Tanta untuk meluruskan bacaannya di Masjid al-Ahmadi. Dua tahun kemudian ia mulai mengikuti pelajaran-pelajaran yang diberikan di masjid itu, tetapi karena metode pengajaran yang salah, setelah satu setengah tahun belajar, Muhammad Abduh masih belum mengerti apa-apa. Guru-guru memberikan term-term tentang bahasa Arab dan hukum fiqh untuk dihafal tanpa menjelaskan arti dari term-term itu. Bahkan karena tidak puas ia meninggalkan Tanta dan kembali ke desanya dengan niat tidak akan kembali lagi belajar (Harun Nasution, 1987-c: 11).

Pada tahap ini, Muhammad Abduh mengalami perubahan mental berkaitan dengan apresiasinya terhadap kegiatan belajar dan pelajaran. Metode belajar tradisional membuatnya tidak berminat untuk melanjutkan studinya.

Usia 16 tahun, Muhammad Abduh kawin. Empat puluh hari sesudahnya ia dipaksa orang tuanya kembali belajar ke Tanta. Iapun meninggalkan kampungnya, tapi bukan pergi ke Tanta melainkan bersembunyi di rumah salah seorang pamannya. Dan disini ia bertemu dengan seorang yang merubah jalan riwayat hidupnya. Orang itu bernama Syekh Darwisy Khadr banyak meng-adakan perjalanan ke luar Mesir, belajar berbagai macam ilmu agama Islam dan adalah pengikut terikat al-Syaziliah (Harun Nasution, 1990-b: 59-60).

Pertemuannya dengan Syekh Darwisyy Khadr inilah yang kemudian merubah jalan hidupnya dan berpengaruh pada apresiasinya terhadap ilmu. Minatnya untuk belajar mulai bangkit kembali.

Tahun 1282 H (1866 M) Muhammad Abduh kembali ke Tanta. Ia telah mengerti yang diberikan guru dan apa yang dibacanya sendiri. Dan apa yang dipahaminya itu ia sampaikan kepada teman-temannya sepelajaran, sehingga ia akhirnya menjadi tempat mereka bertanya. Beberapa bulan kemudian ia pergi ke Kairo untuk meneruskan pelajaran di al-Azhar (Harun Nasution, 1987-c: 12).

Di al-Azhar masih tetap digunakan metode menghafal dan kurikulum yang diberikan hanya mencakup ilmu-ilmu agama Islam dan bahasa Arab. Hal ini kurang menarik perhatian Muhammad Abduh, karena itu falsafah, logika, ilmu ukur, soal-soal dunia dan politik ia pelajari di luar al-Azhar, pada Syekh Hasan al-Tawil. Tetapi pelajaran yang diberikan oleh Syekh itu kurang memuaskan bagi Muhammad Abduh (Harun Nasution, 1987-c: 13).

Kepuasan mempelajari falsafah, matematika, teologi dan sebagainya ia peroleh dari Jamaluddin al-Afghani yang datang ke Mesir pada penutup tahun 1286 H (1870 M). Ia ajak teman-temannya turut belajar pada pemimpin pembaruan itu dan sebagai dijelaskan Muhammad Abduh sendiri, mereka mendapat tantangan dari para ulama dan mahasiswa al-Azhar (Harun Nasution, 1987-c: 13).

Setelah tamat di al-Azhar dan memperoleh ijazah di tahun 1877, ia mulai mengajar di al-Azhar, Dar al-Ulum dan di rumahnya sendiri (Harun Nasution, 1987-c: 14). Inilah awal mula aktivitas Muhammad Abduh.

Aktivitas Muhammad Abduh selanjutnya tidak terbatas pada kegiatan mengajar tetapi juga pada bidang karang mengarang. Lalu atas pengaruh gurunya Jamaluddin al-Afghani, ia segera terlibat dalam

kegiatan politik. Dalam bidang hukum, ia pernah diangkat sebagai hakim dan akhirnya menjadi penasihat pada Mahkamah Tinggi tahun 1890. Tahun 1899 ia diangkat menjadi Mufti Mesir, suatu jabatan resmi penting di Mesir dalam menafsirkan hukum syariat untuk seluruh Mesir. Pada tahun yang sama ia diangkat pula menjadi anggota majlis syura, dewan legislatif Mesir (Harun Nasution, 1987-c: 14-22).

Berkaitan dengan kehidupan dan aktivitas Muhammad Abduh, Philip K. Hitti mengemukakan bahwa dengan tulisan-tulisan dan ceramah-ceramahnya, Muhammad Abduh menciptakan suasana intelektual yang kondusif untuk menerima dan mengembangkan konsep-konsep baru. Kondisi Islam yang terpuruk merupakan beban berat dalam hati dan pikirannya. Karenanya ia berusaha membersihkan Islam dari berbagai macam tahyul dan bid'ah. Selain pernah belajar dan mengajar di al-Azhar, Abduh bersama-sama Jamaluddin al-afghani mendirikan surat Kabar berbahasa Arab di Paris. Namun berbeda dengan Jamaluddin yang menganjurkan revolusi secara politik, Abduh lebih cenderung pada upaya membangkitkan kesadaran beragama dalam melakukan pembaruan (Philip K. Hitti, 1974: 753-754).

Oleh karena itu pula, maka meskipun Abduh pernah terlibat dalam sebuah pemberontakan politik, ia lebih banyak berkecimpun dalam bidang pendidikan. Ini juga berarti bahwa pada dasarnya ia tidak menghendaki perubahan melalui jalan revolusi, tetapi melalui jalan evolusi, yakni pendidikan.

III. Rasionalisme dan Gagasan Pembaruannya

Abduh memberikan kekuatan yang tinggi kepada akal. Bahkan menurut Harun Nasution ia memberikan kekuatan yang lebih tinggi kepada akal dibanding yang diberikan Mu'tazilah dan sekaligus juga

memakai cara berpikir kaum filosof (1987-c: 96). Oleh karena itu, metode berpikirnya adalah metode berpikir yang rasional.

Demikian pentingnya kedudukan akal dalam pendapat Abduh, sehingga menurutnya perbedaan antara manusia bukan lagi ditekankan pada ketinggian taqwa semata, tetapi juga pada kekuatan akal dan ilmu pengetahuan mereka (Muhammad Abduh, 1992-c: 131).

Pendapat Abduh mengenai pembukaan pintu ijtihad dan pemberantasan taklid, berdasar atas kepercayaannya pada kekuatan akal tersebut. Menurut pendapatnya, Islam memandang akal mempunyai kedudukan yang tinggi. Oleh sebab itu Islam baginya adalah agama yang rasional. Kepercayaan pada kekuatan akal adalah dasar peradaban sesuatu bangsa. Akal yang terlepas dari ikatan tradisi akan dapat memikirkan dan memperoleh jalan-jalan yang membawa pada kemajuan. Pemikiran akallah yang menimbulkan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan modern mesti sesuai dengan Islam, demikian sebaliknya. Ilmu pengetahuan adalah salah satu sebab kemajuan umat Islam di amasa lampau dan pula salah satu sebab kemajuan Barat sekarang. Untuk mencapai kemajuannya yang hilang, umat Islam sekarang harus kembali mempelajari dan mementingkan ilmu pengetahuan (Harun Nasution, 1990-b: 65-66).

Kepercayaan yang besar pada kekuatan akal membawa Abduh kepada paham teologi Qadariah bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan. Paham ini mengandung unsur dinamis yang membawa kemajuan umat Islam di zaman klasik. Karena itu menurutnya, kalau umat Islam ingin kembali mengalami kemajuan, maka paham fatalisme yang terdapat di kalangan umat Islam perlu dirubah dengan paham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatannya (Harun Nasution, 1990-b: 66).

Kemunduran dalam pendapatnya, disebabkan oleh paham jumud yang terdapat di kalangan umat Islam. Untuk menghilangkan paham jumud tersebut dan menggantinya dengan paham dinamika, maka umat Islam harus kembali kepada ajaran-ajaran Islam yang semula, dengan melakukan penyesuaian ajaran-ajaran itu dengan keadaan modern sekarang (Harun Nasution, 1990-b: 62-64). Penyesuaian itu dapat dilakukan karena ajaran-ajaran dalam Alquran dan hadis terbagi dalam dua kelompok, yaitu kelompok ibadah dan muamalah. Kelompok pertama bersifat tegas dan terinci, sedang kelompok kedua bersifat tidak tegas dan tidak terinci. Dengan kata lain, kelompok ajaran mengenai muamalah hanya memberikan garis-garis besarnya saja. Garis-garis besar inilah yang perlu dipegang. Adapun perincian dan pelaksanaannya itu tidak disebut-sebut dalam Alquran dan hadis mutawatir dan boleh berubah menurut perubahan zaman (Harun Nasution, 1990-b: 62-64). Dengan demikian diperlukan ijtihad dan dengan sendirinya taklid kepada ulama tidak dibenarkan.

Sejalan dengan penghargaannya yang tinggi terhadap kekuatan akal, Abduh banyak pula memunculkan gagasan dan ide pembaharuan.

Sebagai pembaru, Abduh menurut Nurcholish Madjid adalah pembaru Islam yang memiliki wawasan pemikiran modern. Ia diilhami oleh ide Ibn Taimiyah tentang ijtihad, oleh ide kaum Wahabi tentang pemurnian, oleh paham Mu'tazilah dan para filosof tentang rasionalisme Islam, dan juga ilmuwan sosial seperti Ibn Khaldun tentang kajian empiris (Nurcholish Madjid, 1995-b: 173-174).

Dari perspektif ini, tampak bahwa tema pembaruan Abduh merupakan kelanjutan tema-tema pembaruan Muhammad Ibn Abdul Wahab di Jazirah Arabia. Meskipun Abduh mempunyai wawasan yang lebih luas, namun jejak-jejak pandangan Hambali juga nampak padanya. Juga nampak pada Abduh jejak-jejak pandangan keagamaan yang lebih

liberal dari kaum Wahabi, sehingga Abduh sering disebut sebagai seorang pemikir reformasi Islam jenis modernis. Modernisme Abduh antara lain, tercermin dalam sikapnya yang apresiatif terhadap filsafat. Dengan begitu Abduh berada pada posisi intelektual dan dogmatis yang sedemikian berbeda dengan kaum Wahabi (Nurcholish Madjid, 1987-c: 310).

Keterpengaruhan Abduh oleh berbagai ide seperti dikemukakan di atas, menyebabkan gagasan dan pemikiran pembaruannya lebih kompleks. Meski esensi pemikiran Abduh adalah perumusan kembali pemikiran dan revitalisasi masyarakat Muslim melalui integrasi gagasan dan kelembagaan modern dengan doktrin Islam (Azyumardi Azra, 1996: ix-x).

H. A. R. Gibb menilai bahwa gerakan pembaruan Abduh setidaknya dapat dirangkum dalam empat kegiatan utama: (1) pemurnian Islam dari berbagai pengaruh ajaran dan pengamalan yang tidak benar; (2) pembaruan pendidikan tinggi Islam; (3) perumusan kembali ajaran Islam sejalan dengan pemikiran modern; dan (4) pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh Eropa dan serangan-serangan Kristen (1996: 58).

Untuk mengaktualkan gagasan-gagasannya, Abduh memperoleh banyak kesempatan. Baik dalam lapangan politik, hukum, maupun pendidikan. Tetapi, tampaknya kesempatan paling menentukan baginya adalah pada lapangan pendidikan.

Sebagai hakim, putusan-putusannya banyak berpegang pada keadilan dan tidak kepada teks hukum. Ia berpendapat bahwa dasar hukum adalah keadilan dan tujuan hukum adalah menegakkan keadilan. Kalau hukum yang ada berlawanan dengan keadilan, ia cari penyelesaiannya secara damai. Kalau ini pun tak bisa, ia ambil

keputusan atas dasar keadilan, sungguhpun keputusan itu bertentangan dengan hukum (Harun Nasution, 1992-c: 19).

Dalam bidang pendidikan, perhatian Abdul tercurah kepada usaha reformasi intelektual dan pendidikan. Langkah pertama yang ia lakukan ialah merombak dan mereformasi al-Azhar. Hal paling penting yang ia lakukan ialah memperjuangkan agar kepada para mahasiswa al-Azhar juga diajarkan mata kuliah filsafat, demi menghidupkan kembali dan mengembangkan intelektualisme Islam yang telah padam itu. Inilah inti reformasinya di bidang pendidikan (Nurcholish Madjid, 1987-c: 310-312).

Selanjutnya untuk memperkecil jurang pemisah antara golongan ulama dari golongan ahli ilmu modern, maka menurut pendapatnya ke dalam al-Azhar perlu dimasukkan ilmu-ilmu modern dan kepada sekolah-sekolah pemerintah perlu dimasukkan pendidikan agama yang lebih kuat (Harun Nasution, 1990-b: 67).

Demikianlah kompleksitas gagasan dan usaha pembaruan Muhammad Abdul. Namun diantara bidang-bidang kegiatan yang pernah digelutinya, Abdul lebih menekankan perlunya pembaruan melalui pendidikan dibanding bidang-bidang lainnya.

IV. Penutup

Sebagai penutup dari tulisan ini, dapat dikemukakan beberapa kesimpulan, antara lain:

1. Rasionalisme Abdul tampak pada penghargaan yang tinggi terhadap akal. Menurutny dengan mendayagunakan akal, umat Islam dapat meraih kembali kemajuan dan peradabannya yang tinggi serta mengembangkan ilmu pengetahuan.
2. Gagasan dan pemikiran pembaruan Muhammad Abdul yang dilandasi oleh semangat rasionalisme tersebut dengan sendirinya sangat

apresiatif terhadap ilmu pengetahuan. Karenanya paham jumud dan taklid kepada ulama ditentangnya dan mendorong diadakannya ijtihad.

3. Gagasan dan pemikiran pembaruan Muhammad Abduh adalah multi dimensional. Hal ini karena ia banyak diilhami oleh ide-ide para pendahulunya, meskipun kemudian nampak bahwa gagasan dan pemikiran pembaruannya, tidak selalu sama, bahkan melebihi dan memiliki perbedaan dalam segi-segi tertentu.

4. Dalam melaksanakan program pembaruannya Muhammad Abduh banyak memusatkan perhatiannya kepada kegiatan pendidikan. Karena menurut-nya, pendidikan yang baik akan membawa kemajuan bagi umat Islam.



IAIN PALOPO

BAGIAN KEENAM ISLAM INDONESIA PADA MASA PENDUDUKAN JEPANG

I. Pendahuluan

Ambisi Jepang untuk membentuk apa yang dinamakannya Asia Timur Raya, merupakan salah satu faktor pemicu meletusnya Perang Dunia II (Louis L. Snyder, t.th.: 125-126). Serangkaian dengan ambisi ini Jepang kemudian berkeinginan untuk menguasai Pasific Selatan, terutama Hindia-Belanda yang kaya akan karet, minyak tanah, timah dan lain-lain bahan yang penting untuk peperangan modern.

Jepang menaklukkan Wilayah Indonesia hanya dalam waktu kurang dari dua bulan. Jawa jatuh dalam waktu satu minggu pada tanggal 8 Maret 1942. Dalam arti yang sebenarnya, “Pemerintahan Belanda, dengan semua bentuk kehebatan soliditasnya, secara praktis, dan efisien, hancur dalam sekejap. Peristiwa penghancuran ini menandai titik balik yang sangat kentara dalam sejarah Indonesia. Penaklukan Jepang atas Kepulauan Nusantara itu sendiri, dan atas Asia Tenggara secara lebih umum, merupakan pukulan yang sangat telak bagi harga diri Barat (Ratno Lukito, 1990: 50). Untuk masa selanjutnya,

mulailah Jepang menggantikan kedudukan kolonial Belanda, menguasai Indonesia dengan caranya sendiri.

Kedatangan Jepang di Indonesia menggantikan Belanda bukannya diterima dengan senang hati oleh Bangsa Indonesia. Sebab, bukan saja Jepang lebih beringas seperti tercermin pada sistem *romusha* yang mereka bangun, merampas padi rakyat dengan dalih untuk kepentingan perang dan tindakan *Kem Pei Tei* yang menganut prinsip “Pukul dahulu, urusan belakangan”, tetapi juga yang lebih mengkhawatirkan adalah kehendak Jepang untuk mengintroduksi *Shintoisme* di kalangan Muslim. Perintah *bersaikeirei*, membungkukkan badan kearah matahari terbit, adalah satu isu yang hangat dibicarakan di kalangan ulama. Abdul Jalil, pemimpin dayah di Bayu Aceh yang dari mulutnya keluar kata-kata bersapa : “*Ta let ase jita mong bui* = kita usir anjing yang masuk babi”, memimpin pemberontakan dua hari pada tanggal 11 dan 12 November 1942. Kiyai Haji Zainal Musthafa, pemimpin pesantren di Sukamanah Singaparna Jawa Barat memimpin pemberontakan satu hari pada tanggal 25 Pebruari 1944 (³Nourouzzaman Shiddiqi, 1996: 40).

Selain itu, pendudukan Jepang membawa perubahan besar-besaran, bukan hanya secara fisik melainkan juga secara mental. Karena kekejaman dan kekerasan tentara Jepang, banyak kelompok penduduk, baik generasi dewasa maupun para pemuda dari seluruh strata ekonomi yang hingga saat itu tidak mempunyai orientasi politik secara khusus, meyakini bahwa pendudukan asing jenis apapun tidak lagi dapat diterima. Hal ini menumbuhkan Nasionalisme secara luas. Karena itu, Harry J. Benda juga mengatakan bahwa pendudukan Jepang atas wilayah Asia Tenggara adalah bencana dan sekaligus sebagai katalisator bagi rakyat di kawasan ini (Harry J. Benda, 1989: 87).

Dengan begitu, apa dan bagaimanapun bentuk perlakuan Jepang terhadap Bangsa Indonesia yang bahkan mengaku sebagai “saudara tua” tetap saja adalah sesuatu yang tidak dapat diterima oleh segenap bangsa Indonesia. Hal mana kemudian terakumulasi dalam gerakan-gerakan menuju kepada kemerdekaan lepas dari penjajahan Bangsa asing.

Dalam pada itu, semasa pendudukan Jepang, peran Islam adalah hal yang tidak dapat diabaikan begitu saja, baik bagi pihak Jepang sendiri maupun bagi Bangsa Indonesia. Di pihak Jepang melihat Islam adalah kekuatan yang dapat dimobilisasi untuk mencapai kepentingannya, sedang bagi Bangsa Indonesia, Islam secara nyata adalah kekuatan perjuangan untuk mencapai kemerdekaan.

Hubungan Islam dengan Jepang, biasa digambarkan secara simbolik sebagai *Bulan Sabit* (Simbol Islam) dan *Matahari Terbit* (Simbol Jepang), sebagai bentuk hubungan antara subordinasi dengan superordinasi (Cik Hasan Bisri, 1998: 114). Untuk itu, adalah penting memahami bagaimana keadaan Islam masa pendudukan Jepang. Terutama bagaimana politik Jepang terhadap Islam di Indonesia, dampaknya bagi Jepang di satu pihak dan Indonesia di pihak lain, sebagaimana akan diuraikan selanjutnya dalam bagian ini.

II. Indonesia: Islam dan Pendudukan Asing

Dibandingkan Belanda yang menjajah Indonesia selama 350 tahun, masa pemerintahan Jepang di Indonesia terbilang amat singkat, yaitu hanya sekitar 40 bulan. Meski demikian, baik Belanda maupun Jepang, sama-sama meninggalkan kesan dan pengaruh yang besar bagi Bangsa Indonesia.

Masa penjajahan Belanda yang demikian lama itu, oleh sementara kalangan dinyatakan tidak boleh dipandang sebagai mitos

(Ahmad Syafi'i Ma'arif, 1985: 52-53). Oleh karena sejak kedatangannya pada permulaan abad ke 17, Belanda telah menghadapi sikap permusuhan Umat Islam di Indonesia. Dengan demikian aparat kolonial Belanda tidak pernah dengan mudah berhubungan dengan Islam Indonesia. Bahkan “sering sekali”, konsolidasi ekspansi kekuasaan mereka diancam oleh pemberontakan-pemberontakan lokal yang diilhami Islam.

Diantara perang yang terkenal yang dilancarkan oleh umat Islam terhadap kolonialisme Belanda ialah Perang Paderi (1821-1837) di Sumatera Barat. Perang Diponegoro (1825-1830) di Jawa Tengah, dan yang terlama serta yang paling kejam ialah Perang Aceh dari tahun 1872-1912 (Ahmad Syafi'i Ma'arif: 1985). Adanya fakta-fakta perlawanan yang diberikan oleh umat Islam terhadap Belanda inilah, sehingga mitos penjajahan Belanda selama 350 tahun harus dengan pembatasan-pembatasan.

Segi lain yang patut diketengahkan berkenaan dengan sulitnya Belanda menguasai nusantara sepenuhnya adalah bahwa hampir seluruh penduduk pribumi beragama Islam. Suatu kenyataan yang memerlukan sikap serius bagi Belanda untuk menghadapinya karena agama ini akan selalu menyadarkan pemeluknya bahwa mereka berada di bawah cengkaman pemerintah “kafir”, dan bahwa cinta tanah air adalah termasuk sebagian dari imannya (H. Aqib Suminto, 1986: 1-2). Dalam segi ini ada dua hal yang harus dihadapi oleh Belanda, yaitu mengenai penduduk pribumi dan agama Islam. Mengenai yang pertama, Belanda membuat kebijakan yang disebut *Inlandsch politiek*, sedang untuk yang kedua, kebijakan yang disebut *Islam Politiek*.

Keadaan yang dihadapi oleh Belanda ini dalam menjalankan kekuasaannya penting untuk diketahui sehubungan dengan

pembahasan apapun mengenai pendudukan asing di Indonesia, termasuk pendudukan oleh Jepang.

Bulan Maret 1942, kekuasaan Kolonial Belanda diusir dari Indonesia oleh pasukan Jepang tanpa perlawanan yang berarti dari pihak penjajah Belanda. Di Sumatera, tindakan-tindakan refresif pemerintah Kolonial Belanda terhadap ulama dan kaum nasionalis memudahkan propaganda Jepang untuk menarik simpati dari kelompok-kelompok itu. Segera setelah Jepang menduduki Singapura, kedua kelompok ini mengintensifkan kegiatannya dengan harapan mencapai tujuan mereka, yaitu kemerdekaan. Untuk membantu usaha-usaha kedua kelompok tersebut, Jepang mengirim sejumlah orang Sumatera yang tinggal di Malaya untuk mengadakan kontak dengan mereka. Melalui para penyusup ini, Jepang mendukung kelompok-kelompok anti Belanda, khususnya yang ada di Aceh dan Sumatera Barat dan mempromosikan ide bahwa kedatangan Jepang akan memimpin bangsa Indonesia menuju kemerdekaannya.

Segera setelah invasinya berhasil, Jepang mengubah situasi politik secara radikal, apapun motivasi yang melatarbelakanginya. Berlainan dengan politik netral yang dikembangkan penguasa Belanda terhadap Islam, penguasa Jepang berusaha membujuk pemimpin-pemimpin umat agar bersedia bekerja sama dengan mereka. Ditempuhnya politik semacam ini terutama bertujuan “untuk memobilisasi seluruh penduduk dalam rangka menyokong tujuan-tujuan perang mereka yang cepat dan mendesak” (Ahmad Syafi’i Maarif, 1985: 97). Dalam hal ini, Jepang memang benar-benar membutuhkan bantuan umat Islam.

Oleh karena sikap Jepang yang demikian itulah, sehingga dapat dipahami mengapa para pemimpin Indonesia, pada awalnya memperlihatkan sikap yang antusias dengan kedatangan Jepang. Walau

kemudian akhirnya disadari bahwa tindakan apapun yang dilakukan oleh Jepang, bukanlah berasal dari sudut pandang pihak Indonesia, melainkan berasal dari sudut pandang pihak Jepang semata-mata. Sisi lain, dengan kesempatan yang agak longgar ini, memberi peluang kepada para pemimpin Indonesia untuk menggalang kekuatan menuju kemerdekaan.

III. Jepang dan *Islam Politiek*

Istilah *Islam Politiek* adalah istilah yang pada mulanya dikembangkan oleh pemerintah Belanda berkaitan dengan kebijaksanaan terhadap Islam di Indonesia pada masa pendudukannya. Orang pertama yang dianggap mempopulerkan istilah tersebut sekaligus peletak dasarnya adalah Snouck Hurgronje (H. Aqib Suminto, 1986: 2). Karena itu, Snouck Hurgronje (1857-1936), terkenal sebagai arsitek kebijaksanaan Islam Belanda di Hindia Belanda, yang meninggalkan capnya pada bagaimana Belanda menghadapi Islam selama setengah abad. Snouck sendiri meninggalkan posnya pada tahun 1906 dan tidak pernah lagi kembali ke Indonesia (Harry J. Benda dalam Azyumardi Arza (ed.), 1989: 74-75). Istilah *Islam Politiek* ini juga digunakan disini untuk menilai kebijaksanaan Jepang terhadap masalah Islam di Indonesia .

Menjelang berakhirnya kekuasaan Belanda dapat dibedakan adanya tiga golongan utama. *Pertama*, golongan priyayi, yang merupakan sendi utama kolonial Belanda selama berpuluh-puluh tahun jika tidak berabad-abad. *Kedua*, para pemimpin gerakan nasionalisme, yang dengan cepat mendapat pengakuan secara resmi oleh pemerintah Jepang. Dan *ketiga*, para pemimpin Islam atau kaum nasionalis muslim (Harry J. Benda, 1958: 199-201; B.J. Boland, 1985: 9). Ketiga golongan

utama inilah yang diwarisi oleh pemerintah Jepang di awal pendudukannya.

Terhadap tiga kelompok elit ini, Jepang memperlihatkan pemahamannya yang baik dan kemahirannya yang besar dalam memanipulasikan kelompok-kelompok ini demi kekuatan pendudukan.

Menurut Benda, dalam jangkauan yang luas, Jepang menerapkan kebijakan politik yang berkebalikan dengan apa yang pernah ditempuh oleh kolonial Belanda. Hal mana tercermin pada kesungguhan Jepang mengurangi kekuasaan kaum priyayi, mengangkat beberapa kaum nasionalis “sekuler” ke pos-pos pemerintahan militer dan memberikan konsesi-konsesi kepada para pemimpin Islam (Harry J. Benda, 1958; Bachtiar Effendy, 1998: 82-84). Kuntowijoyo mengemukakan bahwa pendudukan Jepang melambungkan umat Islam kepada kepemimpinan nasional, suatu peristiwa yang membawa organisasi-organisasi Islam nonpolitik kepada kegiatan politik sejak tahun 1942. Jika selama masa penjajahan Belanda, golongan muslim berada dalam kedudukan yang terbelakang, menjadi korban sikap dan tindakan yang berat sebelah, maka situasi tersebut dijungkirbalikkan Jepang yang memilih kaum santri daripada kaum priyayi (Kuntowijoyo, 1991: 99). Dengan begitu, tampak adanya perbaikan posisi dan peran kaum nasionalis dan terutama para pemimpin Islam.

Mengenai perkembangan yang terjadi selama pendudukan, Benda mengemukakan bahwa untuk beberapa waktu lamanya, dalam kenyataannya Jepang kelihatannya lebih suka memberi berbagai peluang bagi tuntutan umat Islam daripada kehendak kaum nasionalis, apalagi bagi golongan priyayi. Hanya kemudian mendekati tahap akhir pendudukan, peluang-peluang yang telah diberikan kepada elit muslim tersebut diimbangi dan akhirnya diatasi oleh dukungan yang semakin

meningkat serta semakin penting yang diberikan pemerintah Jepang kepada kaum nasionalis “ sekuler “ ini (Harry J. Benda, 1958:201-202).

Adalah hal yang wajar bahwa pasukan pendudukan Jepang berusaha mempergunakan agama untuk mencapai tujuannya, dalam hal ini agama Islam. Mengutip M.A. Aziz, Boland mengemukakan lebih lanjut bahwa orang-orang Jepang memandang Islam sebagai salah satu sarana yang terpenting untuk menyusupi lubuk rohaniah terdalam dari kehidupan rakyat Indonesia dan untuk meresapkan pengaruh pikiran serta cita-cita mereka ke bagian masyarakat yang paling bawah (B.J. Boland, 1985: 11).

Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Boland, Harry mengatakan pula bahwa kebijaksanaan-kebijaksanaan Jepang tidak hanya merangsang lebih jauh pertumbuhan renaissance Islam, tetapi juga memperkuat sosok politiknya. Kebanyakan pergulatan ini terjadi pada masa awal, ketika kegiatan politik otonom terpaksa ditanggguhkan oleh para nasionalis non-agama sesuai dengan perencanaan Jepang. Ketika pada akhir tahun 1944 larangan itu dihapuskan dan nasionalisme Indonesia diizinkan memiliki kekuatan yang semakin penuh, maka kekuatan organisasi Islam telah menjadi suatu *fait accompli* (keadaan yang harus diterima (Harry J. Benda, 1989: 90).

Dalam konteks ini harus dipahami bahwa kebijakan Jepang pada dasarnya hanya bermaksud mengeksploitas umat Islam untuk kepentingannya. Meskipun Jepang membuka pintu lebar-lebar bagi umat Islam untuk mengalami dan ikut serta dalam politik pemerintahan dan latihan-latihan militer.

Apapun motivasi dan keuntungan yang diperkirakan oleh Jepang dengan kebijakan yang ditempuhnya, hal itu sendiri bagi umat Islam membawa semacam “*blessing in disguise*”. Dalam hubungan ini dua atau tiga hal dapat disebutkan: dibentuknya Kantor Urusan Agama

Indonesia, didirikannya Masyumi, dan pembentukan Hizbullah (B. J. Boland, 1985: 11-16), sebagai akan diuraikan masing-masing berikut ini.

Kantor Urusan Agama (*Shumubu*) banyak sedikitnya mengganti *Kantoor voor bet Inlandsche Zaken* yang sudah ada di zaman kolonial Belanda. Tetapi kantor itu kemudian dikembangkan bidang tugasnya, sehingga mengurus berbagai masalah yang sebelumnya terbagi diantara Departemen Dalam Negeri, Kehakiman, Pendidikan, dan Peribadatan Umum. Jabatan tinggi pertama yang dipercayakan Jepang kepada seorang Indonesia adalah jabatan Kepala Kantor Urusan Agama ini.

Keuntungan kedua dari zaman Jepang adalah pembentukan Masyumi, yang merupakan singkatan dari Majelis Syuro Muslimin Indonesia. Masyumi ini bisa dipandang sebagai pengganti MIAI, yaitu singkatan dari *Madjlisul Islamil a'laa Indonesia*, Dewan Islam Indonesia Tertinggi. ²¹MIAI terbentuk dalam tahun 1937, sebagai hasil Kongres al-Islam sejak tahun 1921. Kemudian dengan keterlibatan Jepang dibentuklah Masyumi (forum musyawarah), untuk menggantikan MIAI, dan sebagai perwujudan dari pederasi organisasi-organisasi muslim, baik yang beraliran modern maupun tradisional.

Dengan pembentukan kedua organisasi ini, yaitu Kantor Urusan Agama dan Masyumi, Umat Islam diberi suatu aparaturnya yang akan menjadi sangat penting di masa depan. Sebagai suatu sistem keagamaan, Islam telah menerima suatu sarana yang kemudian dapat berkembang menjadi suatu Kementerian Agama.

Keuntungan berikutnya yang diperoleh Umat Islam ialah dibentuknya pasukan Hizbullah, semacam unit militer bagi Pemuda Islam, di akhir tahun 1944. Di samping pasukan Hizbullah, para pemimpin umat juga membentuk sabilillah, semacam organisasi militer

bagi ulama, yang dalam prakteknya bertindak sebagai induk atau pengayom bagi Hizbullah (Ahmad Syafi'i Ma'arif: 98-99).

Bertambahnya peranan kekuasaan Islam telah memberikan pengalaman baru dan mulai mekarnya rasa percaya kepada diri sendiri di kalangan umat Islam dalam berurusan dengan administrasi pemerintahan. Selain itu mereka juga mulai belajar mempergunakan senjata-senjata modern, sesuatu yang tidak mungkin mereka alami pada penjajahan Belanda (Ahmad Syafi'i Ma'arif, 99-100).

Dengan demikian, dapat dikatakan kebijakan politik Jepang terhadap masalah Islam, seperti telah dikemukakan di atas, ternyata lebih menguntungkan umat Islam dari pada pihak Jepang sendiri. Suatu keuntungan yang boleh jadi tidak pernah diperkirakan dan diinginkan sebelumnya.

IV. Penutup

Kehadiran Jepang di Indonesia menggeser pendudukan Kolonial Belanda, membawa angin segar bagi tumbuhnya kekuatan-kekuatan elit dalam masyarakat, yang secara tidak langsung kontra produktif terhadap kekuasaan Jepang. Di antara kelompok elit tersebut, dua diantaranya, yaitu para pemimpin Islam dan kaum Nasionalis “*sekuler*”, berperan sangat besar dalam usaha melepaskan diri dari cengkraman pendudukan bangsa asing.

Terhadap masalah Islam, Jepang menerapkan *Islam Politiek* yang berbeda dengan Belanda. Kalau Belanda mengembangkan “*Islam politiek*” yang netral, Jepang sebaliknya, tidak. Dalam hal ini, Jepang berusaha mengakomodir keinginan-keinginan umat Islam, dengan maksud meraih dukungan massa menghadapi tekanan dan ancaman sekutu.

Kebijakan politik Jepang ini rupanya menjadi *“blessing in disguise”* bagi umat Islam. Oleh karena membuka peluang untuk memperoleh pengalaman dalam bidang administrasi dan militer. Tambahan pula, kebijakan politik Jepang telah mendorong renaissance Islam jauh ke depan yang amat berarti untuk sebuah cita-cita kemerdekaan.



IAIN PALOPO

BAGIAN KETUWUH

Islam dan Persoalan Modernisasi

I. Pendahuluan

Manusia sepanjang sejarah hidup dan kehidupannya, akan senantiasa bergelut dengan perubahan-perubahan. Hal tersebut terjadi sebagai konsekuensi dari keinginannya untuk menemukan atau memperoleh sesuatu yang lebih sesuai, yang lebih baik atau yang lebih memuaskan baginya.

Perubahan-perubahan yang terjadi sebagai akibat semakin majunya ilmu pengetahuan dan teknologi memungkinkan timbulnya berbagai implikasi. Selain yang bersifat positif, implikasi negatif yang timbul besertanya bukan merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Bila dikaitkan dengan peran agama, maka di satu pihak agama diyakini memiliki peranan yang sangat besar dalam arus perubahan tersebut. Di pihak lain, agama malah dipandang sebagai penghalang dan penghambat kemajuan, yang karenanya agama harus ditinggalkan (Muhammad Quthb, 1982: 10-11).

Proses perubahan yang diistilahkan dengan modernisasi, perlu diberi kejelasan agar tidak terjadi kesalahpahaman atau disalahmengerti, sehingga umat Islam dapat memahaminya dengan baik. Karena,

masalah yang menjadi fokus dalam tulisan ini adalah apa sebenarnya modernisasi itu dan dapatkah Islam menerimanya?

II. Batasan Modern dan Modernisasi

Segala yang baru atau yang memiliki kekinian, itulah yang biasanya disebut modern, baik yang bersangkutan paut dengan musik, arsitektur, seni, dan sebagainya (Amir Ma'shum, 1990: 104). Menurut Afan Gaffar, istilah modern berasal dari bahasa Latin *modo* yang berarti *just now* atau yang kini, yang seringkali dikaitkan dengan keadaan kehidupan masyarakat yang sudah mengalami industrialisasi dan tingkat teknologi yang sangat maju (1990: 107).

Terbaru atau mutakhir, sikap dan cara berpikir serta bertindak sesuai dengan tuntutan zaman adalah arti modern dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (1989: 589). Jadi, yang dimaksud modern adalah segala sesuatu yang baru atau mutakhir, baik berupa benda, keadaan, seni, sikap dan cara berpikir atau bertindak seseorang.

Adapun istilah modernisasi diartikan sebagai “proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai upaya warga masyarakat untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan masa kini (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1989: 589). Menurut Nurcholish Madjid, pengertian identik dengan rasionalisasi, yang berarti proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dan menggantinya dengan yang rasional, untuk memperoleh efektivitas dan efisiensi dalam berpikir dan bekerja demi kebahagiaan umat manusia (1987: 172-173).

Bagi Harun Nasution, modernisasi berarti pembaruan, yang dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat-istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya agar dapat disesuaikan dengan pendapat-pendapat

dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern (1988: 11).

Berdasar pengertian-pengertian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa modernisasi tidak identik dan bukan lah westernisasi. Modernisasi adalah usaha yang dilakukan untuk menyesuaikan diri dengan tuntutan masa kini yang lebih rasional sehingga efektivitas dan efisiensi dalam berpikir dan bekerja dapat dimaksimalkan.

III. Pandangan Islam tentang Modernisasi

Sejak awal diturunkannya, Islam memang menghendaki terjadinya perubahan dalam masyarakat. Perubahan dari sikap, pola pikir, dan tingkah laku jahiliyah kepada sikap, pola pikir, dan tingkah laku yang dikehendaki oleh Islam. Perubahan yang dimaksud, yakni mengeluarkan manusia dari kegelapan kepada cahaya yang terang benderang (Quraish Shihab, 1992: 245).

Islam datang bukan untuk mempertahankan kondisi yang telah ada sebelumnya atau merombaknya sama sekali. Islam menerima dan mengembangkan apa yang terpuji, menolak dan meluruskan apa yang tercela (Quraish Shihab, 1992: 245). Dengan begitu, Islam tidak dapat diasosiasikan dengan keterbelakangan dan ketidakmampuan untuk menempatkan diri dalam kerangka kehidupan modern, seperti yang dianggap oleh masyarakat Barat terhadap Islam (Afan Gaffar, 1990: 107). Hal ini didasari oleh keyakinan bahwa Islam senantiasa memberi peluang bagi perubahan-perubahan, sejauh tidak membawa kemudaratn dan tidak melanggar ketentuan-ketentuan wahyu.

Dalam Islam terdapat ajaran yang bersifat mutlak yang tidak dapat diubah dan ajaran yang tidak bersifat mutlak yang dapat diubah

sesuai dengan tuntutan zaman, yakni penafsiran atas ajaran yang bersifat mutlak itu.

Harun Nasution berkesimpulan, pada garis besarnya Islam dapat dibagi dalam dua kelompok, yaitu: kelompok ajaran dan non-ajaran. Kelompok ajaran dapat pula dibagi ke dalam kelompok ajaran dasar dan ajaran non-dasar. Pembaruan hanya dapat dilakukan pada kelompok ajaran non-dasar dan non-ajaran, yang disebut oleh Harun Nasution sebagai ajaran yang tidak bersifat mutlak (1988: 93 dan 113). Selain itu, universalisme Islam, adanya prinsip ijtihad, mashlahat, dan wewenang penguasa muslim lebih memperluas lagi kesempatan modernisasi (Quraish Shihab, 1992: 213-216).

Dalam al-Quran dapat ditemukan ayat yang berkaitan dengan masalah perubahan, misalnya pada surah al-Ra'd [12] ayat 11. Dalam ayat ini Allah swt. menyatakan bahwa perubahan pada suatu masyarakat hanya dapat terjadi manakala mereka terlebih dahulu mengubah apa yang ada pada diri mereka. Ayat ini menyatakan bahwa manusia memiliki daya untuk mengubah keadaan. Karenanya, hendaklah mereka berusaha mengubah nasib kepada yang lebih baik, mempertinggi mutu diri dan mutu amal, melepaskan diri dari perbudakan selain Allah, dan berusaha mencapai kehidupan yang lebih baik dan lebih maju (Hamka, 1983:71).

Tetap pada tradisi lama yang buruk, tidak mau mengadakan perubahan dan tidak mau mengikuti petunjuk yang lebih baik adalah sikap yang sangat dikecam oleh Islam (QS. al-Baqarah [2]: 170). Perubahan kepada yang lebih baik sangat ditentukan oleh nilai-nilai yang mendasarinya. Semakin luhur dan tinggi nilai yang mendasarinya, semakin luhur dan tinggi pula yang dapat dicapai. Bagi umat Islam, nilai yang harus mengarahkan seluruh aktivitasnya, lahir-batin dan yang

kepadanya bermuara seluruh gerak langkah dan detak jantung, adalah nilai tauhid (Quraish Shihab, 1992: 249).

Uraian-uraian tersebut di atas menunjukkan bahwa Islam tidak menghalangi terjadinya perubahan atau modernisasi. Bahkan Islam senantiasa memberikan dorongan untuk mengadakan perubahan atau pembaruan, yang dalam bahasa al-Quran disebut dengan perubahan dari kegelapan menuju cahaya terang benderang. Dengan kata lain, Islam pada dasarnya memberikan kesempatan yang luas untuk mengadakan modernisasi. Dalam proses modernisasi, Islam adalah sumber motivasi sekaligus sebagai pedoman dan titik tuju terakhir yang harus dicapai.

IV. Penutup

Dari berbagai uraian di atas, mengenai Islam dan persoalan modernisasi, dapat disimpulkan:

1. Modernisasi tidak identik dengan westernisasi. Modernisasi adalah usaha manusia dalam menyesuaikan diri dengan tuntutan kekinian yang lebih rasional, sehingga dalam berpikir dan bekerja efektivitas dan efisiensi dapat dimaksimalkan.
2. Islam memberi kesempatan yang luas bagi usaha modernisasi. Hal tersebut dapat dibuktikan dari karakteristik ajarannya yang universal, terdapat kelompok ajaran yang sifatnya tidak mutlak, adanya prinsip ijtihad, mashlahat, dan wewenang yang dimiliki penguasa muslim. Bahkan dalam Islam terdapat perintah untuk mengadakan perubahan, yang disebut sebagai perubahan dari kegelapan menuju cahaya yang terang benderang.
3. Dalam proses modernisasi, Islam adalah sumber motivasi sekaligus sebagai pedoman yang memberi arah bagi modernisasi. Sehingga

apapun yang dilakukan dalam rangka modernisasi, harus lah tidak bertentangan dengan ajaran Islam.



BAGIAN KEDELAPAN

Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

dalam Wacana Pemikiran Islam

di Indonesia

I. Pendahuluan

Pemikiran Islam di Indonesia memiliki potret yang berwarna-warni. Menurut Madjid, Pemikiran Islam Indonesia, sama halnya dengan semua pemikiran, adalah suatu realita yang dinamis, terus bergerak, tumbuh dan berkembang. Oleh karena itu, sosok pemikiran Islam Indonesia akan dapat diperoleh gambarannya secara lebih tepat jika tidak sekadar membuat *“moment opname”* atau foto mati, sehingga seolah-olah masalah pemikiran adalah masalah yang statis. Pendekatan statis akan banyak menimbulkan salah paham atau membawa kepada kesimpulan yang keliru. Sebaliknya, ibarat membuat gambar video atau *“movie pictures”*, kita menelusuri dimensi dinamis dari sejarah pemikiran itu lebih panjang (Nurcholish Madjid, 1995: 23).

Beduk yang ditabuh oleh pelopor-pelopor pembaruan di Timur Tengah dan anak benua India, bergaung di Indonesia pada awal abad XX. Ajakan *Dwi-tunggal*, Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh mendapatkan respon dan menimbulkan benih-benih pemikiran pembaruan di kalangan bangsa Indonesia.

Dengan terhembusnya angin pembaruan dalam pemikiran Islam di Indonesia, tak terelakkan timbul konflik antara pihak pendukung yang disebut Kaum Pembaru dan pihak yang menolak yang disebut Kaum Tradisionalis. Isu pokok yang diperdebatkan ialah ijtihad versus taklid dan sunnah versus bid'ah (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 1997: xviii-xix).

Konflik antara Kaum Pembaru dan Kaum Tradisionalis tersebut tidak terlepas dari proses islamisasi di Indonesia. Sebagai diketahui, pada awalnya, islamisasi di Indonesia diwarnai oleh corak pemikiran Islam yang berorientasi kesufian. Akan tetapi, dalam proses perkembangan pemikiran Islam lebih lanjut, orientasi pemikiran yang berat ke kesufian itu mendapatkan tantangan yang semakin deras. Lebih-lebih setelah kaum Muslimin Indonesia semakin banyak pergi ke Tanah Suci, maka kontak dengan kalangan dari paham dan pemikiran Islam yang lebih “murni” ke arah syari'at semakin kuat. Ini menimbulkan gelombang gerak pemikiran yang lebih berat ke arah syari'at atau fiqh (Nurcholish Madjid, 25-32).

Salah seorang tokoh yang mengambil posisi sebagai Kaum Pembaru adalah Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (selanjutnya ditulis Hasbi saja). Pandangan dan pemikiran Hasbi dalam beberapa hal mendapat reaksi yang cukup keras dari Kaum Tradisionalis. Bagaimana pandangan dan pemikiran Hasbi tersebut, akan dikaji melalui penulisan makalah ini. Dalam hal ini, akan dikaitkan dengan wacana pemikiran Islam di Indonesia.

Mengapa kajian mengenai Hasbi menarik dan penting dikerjakan? Nourouzzaman mengemukakan empat alasan (Nourouzzaman Shiddiqi-1, xix – xx).

Pertama, dia adalah seorang otodidak. Pendidikan yang ditempuhnya dari dayah ke dayah, dan hanya satu setengah tahun duduk di bangku sekolah al-Irsyad. Dengan basis pendidikan formal seperti itu, dia memperlihatkan dirinya sebagai seorang pemikir. Kemampuannya selaku seorang intelektual diakui oleh dunia Internasional. Selain itu, berbeda dengan tokoh-tokoh lainnya di Indonesia, dia telah mengeluarkan suara pembaruan sebelum naik haji atau belajar di Timur Tengah.

Kedua, dia mulai bergerak di Aceh, di lingkungan masyarakat yang dikenal fanatik, bahkan ada yang menyangka “angker”. Namun Hasbi pada awal perjuangannya berani menentang arus. dia tidak gentar dan surut dari perjuangannya kendatipun karena itu, dia dimusuhi, ditawan dan diasingkan oleh pihak yang tidak sepaham dengannya.

Ketiga, dalam berpendapat dia merasa dirinya bebas tidak terikat dengan pendapat kelompoknya. Dia berpolemik dengan orang-orang Muhammadiyah dan Persis, padahal dia juga anggota dari kedua perserikatan itu. Dia bahkan berani berbeda pendapat dengan jumur ulama, sesuatu yang masih langka terjadi di Indonesia.

Keempat, dia adalah orang pertama di Indonesia yang sejak tahun 1940 dan dipertegas lagi pada tahun 1960, mengimbau perlunya dibina fiqh yang berkepribadian Indonesia. Imbauannya itu menyentak sebagian ulama Indonesia. Mereka angkat bicara menentang fiqh (hukum *in concreto*) diindonesiakan atau dilokalkan. Bagi mereka, fiqh dan *syari'at* (hukum *in abstracto*) adalah semakna dan sama-sama universal.

Betapapun, Hasbi dan pemikiran-pemikirannya telah turut mengambil bagian dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia. Untuk itu, studi terhadapnya adalah sesuatu yang penting dan diharapkan dapat memperkaya khasanah intelektual Islam di Indonesia.

II. Aktivitas dan Karya Hasbi

Mengawali bagian ini, tak ada salahnya diketengahkan kembali bahwa untuk memperoleh pengetahuan tentang orang, ada dua metode yang fundamental yang harus dipergunakan secara bersama. Pertama, adalah penelitian tentang pikiran dan keyakinannya; dan yang kedua adalah penelitian tentang biografinya sejak dari permulaan sampai akhir (A. Mukti Ali, 1989: 49). Metode pertama dapat dilakukan melalui teori-teori, pidato-pidato, kuliah-kuliah dan buku-buku yang ditulisnya. Sedangkan metode kedua dilakukan dengan berusaha mencari jawaban tentang kapan dan dimana dia dilahirkan, bagaimana kehidupannya dan apa saja kejadian penting yang melintasi hidupnya. Karenanya studi tentang Hasbi dilakukan dengan mempergunakan kedua metode ini.

Hasbi dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara, 10 Maret 1904, di tengah-tengah keluarga ulama pejabat. Ibunya, Tengku Amrah, adalah putri Tengku Abdul Aziz, pemangku jabatan Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi. Ayahnya, al-Haj Tengku Muhammad Husen ibu Muhammad Su'ud, menduduki jabatan Qadhi Chik, adalah anggota rumpun Tengku Chik di Simeuluk Samalanga (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 3-7 dan 264).

Hasbi yang dilahirkan di lingkungan pejabat negeri-ulama, pendidik dan pejuang, jika ditelusuri sampai ke leluhurnya, dalam dirinya mengalir campuran darah Aceh-Arab dan mungkin juga Malabar. Kendati dia dilahirkan ketika ayahnya dalam posisi Qadhi Chik, masa kecilnya tertempa penderitaan seperti juga derita yang

dialami masyarakatnya. Selain faktor pendidikan, bawaan dari leluhur dan orang tuanyalah yang ikut membentuk diri Hasbi menjadi seorang yang keras hati, berdisiplin, pekerja keras, berkecenderungan membebaskan diri dari kungkungan tradisi dan kejumudan serta mandiri tidak terikat pada sesuatu pendapat lingkungannya.

Masyarakat Aceh, khususnya Aceh Utara, pada saat itu sedang mengalami penderitaan yang sangat pahit, akibat perang dengan Belanda. Belanda meningkatkan aktivitas perangnya, sejak tahun 1904, disebabkan kekhawatiran: (1) kebangkitan dunia Timur, (2) bergelornya semangat *jihad fisabilillah* di bawah pimpinan ulama, (3) semangat pembaruan pemikiran Islam yang membawa angin Pan-Islamisme tertiu di Jawa, dan (4) ramalan tahun 1908 merupakan tahun kemenangan bagi Aceh (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 8).

Hasbi sejak remaja telah dikenal di kalangan masyarakatnya karena ia sudah terjun berdakwah dan berdebat dalam diskusi-diskusi. Di Aceh ada tradisi yang disebut dengan *meuplob-plob* masalah, mengurai masalah agama yang dipertandingkan. Dalam diskusi-diskusi tersebut, Hasbi sering diminta untuk mengambil peran sebagai penanya atau penjawab atau setidaknya-tidaknya sebagai konsultan. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Hasbi populer di kalangan masyarakatnya. Sejak remaja dia sudah dipanggil dengan sebutan Tengku Muda atau Tengku di Lhok.

Hasbi sangat menghargai orang berpendapat. Dia tidak gusar jika pendapatnya dibantah walaupun oleh anaknya sendiri. Bahkan dengan anaknya dia mengajak berdiskusi yang kadangkala berlangsung seperti orang bertengkar.

Ada tiga hal yang Hasbi sangat jengkel jika dilakukan oleh anggota keluarganya. *Pertama*, bermalas-malas dan tidak mempergunakan waktu senggang untuk membaca. Isterinya pun

diharuskan membaca. Pukul setengah lima pagi, dia membangunkan keluarga seisi rumah. Tidur siang tidak boleh lebih dari satu jam. *Kedua*, pekerjaan tidak boleh ditunda, semua pekerjaan harus diselesaikan secepatnya. *Ketiga*, buku-bukunya baik yang di rak maupun yang di atas meja, yang terbuka atau yang tertutup, tidak boleh ada yang berpindah tempat. Pulang kerja, yang pertama dilakukan ialah melihat buku, bukan membuka sepatu, jas dan dasi, pakaian, apalagi makan (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 11). Tampaknya, Hasbi adalah seorang tipe pekerja (*workaholic*) yang amat gemar membaca.

Hasbi telah khatam mengaji al-Qur'an dalam usia delapan tahun. Satu tahun berikutnya dia belajar *qiraah* dan *tajwid* serta dasar-dasar tafsir dan fiqh pada ayahnya sendiri. Kemudian selama delapan tahun *mendagang* (nyantri) dari satu dayah ke dayah yang lain. Pada tahun 1926, Hasbi berangkat ke Surabaya dengan maksud belajar pada perguruan al-Irsyad yang diasuh oleh pergerakan al-Irsyad wal-Islah yang didirikan oleh Ahmad Surkati. Di perguruan Al-Irsyad ini, pada jenjang *takhashshush*, Hasbi menempuh pendidikan formal terakhir (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 11-16). Setelah itu, dia lebih banyak mengembangkan dan memperkaya dirinya dengan ilmu secara otodidak.

Aktivitas Hasbi meliputi bidang pendidikan, organisasi dan tulisan. Bidang pendidikan sejak dari guru Ibtidaiyah sampai ke guru besar. Tahun 1343/1924 mendirikan madrasah al-Husna di Buloh Beurengahang, tahun 1347/1928 mendirikan madrasah al-Irsyad di Lhokseumawe, tahun 1348/1929 mendirikan madrasah al-Huda di Krueng Mane. Pada tahun 1355/1936 mendirikan Leergang (kursus guru) dalam rangka mengisi tenaga-tenaga pengajar yang pada waktu itu sangat kurang di Aceh. Pada tahun yang sama ikut mendirikan Perguissa (Persatuan Guru-guru Islam Seluruh Aceh) dalam upaya

meningkatkan mutu pendidikan (Nourouzzaman Shiddiqi-2, 1996: 219-220).

Langkah awalnya dalam organisasi ialah peran aktifnya dalam organisasi Islam "Islam menjadi Satoe" yang didirikan oleh Syekh al-Kalali di Lhok Seumawe pada tahun 1920. Pada tahun 1931 mendirikan cabang Jong Islamiten Bond (JIB). Tahun 1933 menjadi pengurus organisasi Nadil Ishlahil Islami (Kelompok Pembaruan Islam) yang diketuai oleh T.M. Usman. Pada tahun 1958, dia menduduki jabatan Ketua Muhammadiyah Cabang Kutaraja dan tahun 1943-1946 menduduki jabatan Konsul (Ketua Majelis Wilayah) Muhammadiyah daerah Aceh. Dalam masa pendudukan Jepang, sibuk melaksanakan tugas sebagai wakil Ketua *Maibkatra* (Majelis Agama Islam untuk Bantuan Kemakmuran Asia Timur Raya), anggota Syu Kyo Hoin (Mahkamah Syar'iyah), anggota *Aceh Syu Sangi Kai* (Badan Penasehat Pemerintah Daerah Aceh), anggota *Sumatora Cuo Sangi In* (Badan Penasehat Bala tentara Jepang untuk Sumatera). Tahun 1362/1943 menghadiri Musyawarah Alim Ulama Malaya dan Sumatera di Shonanto (Singapura). Dalam pemilu tahun 1955 terpilih sebagai anggota Dewan Konstituante (Dewan Redaksi, 1992/1993: 768-769).

Aktivitas Hasbi dalam menulis telah dimulai tahun 1350/1930-an. Tulisan yang pertama diterbitkan berupa sebuah booklet yang berjudul *Penoeoetp Moeloet* dan yang terakhir adalah *Pedoman Haji*. Seluruh karya tulisnya terdiri atas tujuh puluh tiga judul buku (6 Tafsir, 8 Hadits, 36 Fiqh, 5 Tauhid/Kalam, 17 Umum/General) dan lebih dari empat puluh sembilan artikel (Nourouzzaman Shiddiqi-2, 220).

III. Gagasan Hasbi: Pembaruan Pemikiran dan Fiqh Indonesia

Sementara pakar berpendapat, ada satu kesulitan bagaimana memilah-milahkan pengetahuan tentang teologi, hukum dan ketatanegaraan sebagai komponen-komponen yang berdiri sendiri sehingga bisa dijumpai seseorang hanya ahli dalam bidang teologi, hukum atau ketatanegaraan saja. Ketiga komponen itu merupakan satu kesatuan yang berjaln berkelindan. Begitu juga keahlian dalam bidang fiqh, tafsir dan Hadits. Karena itu, keahlian apa yang lebih dikuasai oleh seseorang 'alim dalam ilmu-ilmu keislaman hanya dapat dilihat melalui bidang yang lebih ditekuninya (Nourouzzaman Shiddiqi-2, 219). Secara hipotetis, Hasbi dalam hal ini terlihat lebih menekuni bidang hukum.

Dalam masalah pembaruan hukum, Hasbi mengatakan, ditilik pada sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam dari masa ke masa, tampak di setiap saat ijtihad diperlukan dan di setiap saat pula peranan mujtahid selaku pembina hukum Islam di tengah-tengah masyarakat selalu tumbuh dan berkembang. Tanpa ijtihad dan tanpa mujtahid pembina hukum dari waktu ke waktu, maka hukum Islam akan membeku, tidak mampu membina masyarakat ke arah yang lebih maju (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 81).

Pembaruan pemikiran tentang Islam adalah hal yang harus dikerjakan terus-menerus agar tidak ketinggalan zaman. Akan tetapi Hasbi menekankan, makna pembaruan bukanlah dengan meninggalkan nash. Yang dimaksud dengan pembaruan ialah memperbarui barang lama yang telah usang dengan mengembalikannya seperti keadaan semula.

Hukum Islam tidak bisa diperbarui jika para ulama dan umat Islam pada umumnya bersikap skeptis dan jumud. Akan tetapi, dalam bersikap progresif dan dinamis, kata Hasbi, sikap hati-hati tetap

merupakan keharusan. Itulah sebabnya, tidak semua orang dibenarkan berijtihad. Orang yang boleh berijtihad harus memiliki syarat berpribadi kokoh dan jujur serta mempunyai kecakapan dan kemampuan ilmiah tertentu, sehingga memungkinkan yang bersangkutan beristinbath dan beristidlal menurut garis-garis yang benar dan representatif mewakili syara' (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 82).

Pada akhirnya Hasbi berkesimpulan, hukum yang tidak terinci dan qath'i dibenarkan berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain, antara satu masa dengan masa yang lain. Dibenarkan pula dilakukan perubahan, penghapusan atau penggantian terhadap sesuatu hukum yang telah ditetapkan sebelumnya. Semua ini dibenarkan selama tidak berlawanan dengan nash yang qath'i dan tidak pula bertentangan dengan masalah yang telah diijma'i.

Dilatarbelakangi oleh pemahaman yang demikian ini, tidak mengherankan Hasbi banyak melontarkan pemikiran hukum, yang bukan saja mencakup masalah cabang, seperti masalah-masalah di sekitar niat shalat dan puasa, talqin, kenduri kematian, syafa'at, keramat dan sebagainya, tetapi juga mencakup hal-hal yang cukup penting seperti, memberikan pertimbangan terhadap RUU Pokok-pokok perkawinan, hukum transfusi darah, pidana mati, poligami. Selain itu, adapula yang berkaitan dengan fatwa-fatwa hukum yang diberikan atas pertanyaan yang dijawabnya melalui rubriknya "Soal-jawab Hukum" dalam majalah *Asy-Sjir'ah* dan jawaban atas pertanyaan para peserta *Post graduate Course* jurusan Ilmu Fiqh Dosen-Dosen IAIN se-Indonesia (Iskandar Ritonga, 1999: 52 – 53).

Selain itu, juga terdapat beberapa persoalan hukum yang masih mengandung pro dan kontra, di antaranya adalah masalah Musabaqah Tilawatil Qur'an, jabatan tangan antar laki-laki dan perempuan, shalat Jum'at, perbedaan mathla" dan masalah zakat. Disamping itu, Hasbi

juga membahas *Fiqh al-Siyasah*, peranan peradilan agama-hukum acaranya-di dalam sebuah negara (Iskandar Ritonga, 1999: 53) dan persoalan Hak Asasi Manusia dalam pandangan Islam (Ahmad Syafi'i Ma'arif, 1985: 167-175).

Dalam pada itu, Hasbi layak berada pada posisi "kaum pembaru". Oleh karena, dia telah tampil sebagai salah seorang yang mencoba mengangkat fiqh, sehingga tidak ada lagi anggapan, menggali fiqh sama seperti menggali jasad yang telah lama dikubur. Sisi lain, karena dia adalah orang pertama yang mencetuskan gagasan akan perlunya dibentuk fiqh yang berkepribadian Indonesia, yaitu fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia.

Gagasan tentang perlunya fiqh Indonesia ini untuk pertama kali digulirkan pada tahun 1940, waktu itu Hasbi berumur tiga puluh enam tahun (Iskandar Ritonga, 54). Adapun latar belakang yang mendorong Hasbi untuk melontarkan gagasan ini adalah bertolak belakang dari pengamatannya tentang realitas Hukum Islam di Indonesia yang sudah kehilangan relevansinya.

Hasbi menilai, keberadaan fiqh di kalangan masyarakat muslim Indonesia sudah sangat memprihatinkan, seakan lesu darah. Ibarat kitab tua yang sudah dimakan rentat, dibuang sayang tetapi tidak dapat dibaca lagi. Dalam bahasa lain, Hasbi mengatakan, fiqh bagi sebagian masyarakat, dianggap sebagai barang "antik" yang hanya layak untuk dipajang di museum saja. Keadaan ini telah mengantarkan masyarakat Muslim Indonesia lebih suka mencari hukum lain ketimbang fiqh (Iskandar Ritonga, 54).

Realitas fiqh yang tidak mendapat sambutan yang hangat di kalangan Muslim Indonesia ini jelas Hasbi (Nourouzzaman Shiddiqy-2, 236), muncul karena ada bagian-bagian fiqh yang berdasarkan 'urf di

Timur Tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang telah melembaga dalam hukum adat. Bagian-bagian fiqh yang seperti ini tentunya terasa asing bagi mereka, akan tetapi dipaksakan juga berlaku atas dasar taqlid.

Kondisi ini tentunya tidak boleh dibiarkan berlangsung terus menerus, harus diperbaiki dan dilakukan upaya agar hukum Islam itu bisa relevan dengan kebutuhan kaum Muslim Indonesia yang terus berkembang sesuai dengan perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Menurut Hasbi, solusi yang paling tepat untuk itu adalah agar fuqaha Indonesia mampu mencari formula hukum dari berbagai khazanah kitab fiqh yang lebih sesuai dengan watak dan tabiat bangsa Indonesia dan cocok dengan alam pikiran masa kini (Iskandar Ritonga, 55).

Ada tiga langkah yang ditawarkan Hasbi untuk ditempuh dalam upaya mewujudkan "fiqh yang berkepribadian Indonesia" (Iskandar Ritonga, 55). *Pertama*, Hasbi mencoba meluruskan pemahaman yang salah kaprah terhadap syari'at dan fiqh. Kedua istilah ini sering dianggap sama, syari'ah itu adalah fiqh dan sebaliknya, fiqh adalah syari'ah, masing-masingnya bersifat universal dan berlaku sepanjang masa dan tempat. Padahal menurut Hasbi, antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat mendasar. Syari'at adalah hukum yang berbentuk pedoman- *in abstracto* sedangkan fiqh adalah hukum terapan, *in concreto*, yang kebanyakan diperoleh dari hasil ijtihad.

Kedua, sebagai konsekuensi dari penjelasan di atas, bagi Hasbi, fiqh atau hukum Islam bersifat dinamis dan elastis (kenyal), sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Ini berarti, fiqh bisa berubah-ubah menurut dimensi ruang dan waktu dan inilah salah satu keistimewaan hukum Islam.

Ketiga, sebagai langkah berikutnya dan yang paling dominan adalah upaya mengembangkan dan menggalakkan ijtihad. Bagi Hasbi, pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan ini merupakan kebutuhan yang terus diperlukan dari masa ke masa. Karenanya, ulama harus terus melakukan ijtihad demi pembaruan dan pembinaan Hukum Islam. Bila ijtihad tidak dilakukan, maka hukum menjadi tertinggal, dan fiqh tidak mampu menampung permasalahan-permasalahan baru yang muncul akibat kemajuan kehidupan masyarakat. Akibatnya fiqh akan ditinggalkan oleh umat Islam.

Jika fiqh yang berkepribadian Indonesia terwujud, Hasbi berkeyakinan, bukan saja akan menghilangkan sikap mendua hati dalam menerima fiqh sebagai alat pemutus hukum di kalangan Muslim Indonesia, tetapi juga dapat menjadi tiang penyangga bagi pembinaan hukum nasional Indonesia (Nourouzzaman Shiddiqi-1, 239 – 240).

Dari ungkapan refleksi pemikiran Hasbi tersebut di atas, terlihat dia mempunyai tempat tersendiri dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia, terutama dalam bidang hukum Islam dengan gagasan fiqh ala Indonesia-nya itu.

IV. Penutup

Kehadiran Hasbi dan pemikirannya telah turut memperkaya khazanah intelektual Islam di Indonesia. Setidaknya, sosok Hasbi turut memainkan peran yang penting dalam rangka mengembangkan semangat pembaruan pemikiran Islam, terutama dalam bidang yang amat ditekuninya, yakni bidang hukum.

Gagasan-gagasan pembaruan hukumnya, terutama gagasan spektakulernya yang dia namakan "Fiqh Indonesia", menyentak kebakuan berpikir dan sikap taqlid di kalangan umat Islam. Padahal, fiqh di kala itu dipandang sebagai hukum yang tidak boleh diutak-atik.

Namun, dengan argumen-argumen yang kuat, Hasbi menyatakan dengan tegas, fiqh tidak sama dengan syari'at. Syari'at memang tidak boleh berubah, karena ia adalah hukum *in abstracto*. Sedangkan, fiqh boleh saja berubah, karena ia adalah hukum *in concreto*.

Apapun keadaannya, sosok Hasbi telah merintis usaha menuju "fiqh" yang lebih membumi. Fiqh yang dibangun di atas watak dan tabiat masyarakat setempat dan pada saat yang sama, bersesuaian dengan nuansa kekinian. Sebuah fiqh yang dinamis dan relevan dengan perkembangan zaman.



IAIN PALOPO

BAGIAN KESEMBILAN

Peradilan Agama

Pasca Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999 (Tinjauan Perspektif dan Prospektif Konsep Satu Atap)

I. Pendahuluan

Peradilan Agama dalam sistim peradilan di Indonesia, di samping Peradilan Umum, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara, merupakan salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman dalam Negara Republik Indonesia. Keempat lembaga peradilan ini mempunyai kedudukan yang sama, sederajat dengan kekuasaan yang berbeda. Sebagai lembaga peradilan, Peradilan Agama dalam bentuknya yang sederhana berupa *tabkīm*, yaitu lembaga penyelesaian sengketa antara orang-orang Islam yang dilakukan oleh para ahli agama, telah lama ada dalam masyarakat Indonesia, sejak agama Islam datang ke Indonesia (Ali, 1996: 251).

Lembaga *tabkīm* yang menjadi asal usul Peradilan Agama itu tumbuh dan berkembang bersama dengan perkembangan masyarakat muslim di Nusantara. Ia telah berfungsi sebagai sarana pemenuhan

kebutuhan dasar penduduk yang memeluk agama Islam dalam melaksanakan hukum perkawinan dan hukum kewarisan yang merupakan rangkaian kesatuan dengan komponen ajaran agama Islam. Peradilan Agama yang telah ada sejak agama Islam datang ke Indonesia itulah yang kemudian diakui dan dimantapkan kedudukannya di Jawa dan Madura tahun 1882, di sebagian residensi Kalimantan Selatan dan Timur tahun 1937, dan di luar kedua wilayah itu tahun 1957 dengan peraturan perundang-undangan pembentukannya (Daud Ali, 1996: 251-252).

Lebih lanjut, Daud Ali (1996: 252-253) menjelaskan bahwa karena perbedaan suasana pembentukan, sejarah pembentukan dan perkembangannya menyebabkan Peradilan Agama mempunyai nama dan kekuasaan atau wewenang yang juga berbeda, bahkan tidak dapat melaksanakan keputusannya sendiri. Inilah antara lain kekurangan yang melekat pada Peradilan Agama yang terus berlangsung sampai terbentuknya Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970.

Setelah adanya Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970, masalah lain yang dihadapi Peradilan Agama adalah belum diaturnya susunan, kekuasaan, dan acara Peradilan Agama dengan undang-undang tersendiri sebagaimana yang dikehendaki oleh pasal 12 undang-undang kekuasaan kehakiman itu. Karena itulah, langkah berikutnya yang harus ditempuh adalah bagaimana memenuhi kehendak pasal 12 Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 tersebut. Untuk itu, pemerintah kemudian mengajukan RUU-PA kepada DPR-RI. Meskipun mendapatkan berbagai macam reaksi (Amrullah, 1996: 8-10) dan melalui proses yang amat panjang yang tidak selalu mulus tanpa kendala, khususnya tahap akhir sewaktu dibahas di DPRI RI (Munawir, 1994: 7), akhirnya RUU PA pada tanggal 29 Desember 1989 diundangkan menjadi Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989. Kelahiran

Undang-Undang Peradilan Agama ini menandai era perkembangan dan pelaksanaan hukum Islam di Indonesia.

Dalam pada itu, beberapa tahun terakhir ini cukup banyak didengungkan suara, bahkan tuntutan agar kekuasaan kehakiman dilepaskan dari urusan pemerintahan (eksekutif). Selama masih ada unsur-unsur kekuasaan kehakiman yang diurus pemerintah, maka selama itu pula kekuasaan kehakiman yang merdeka tidak dapat ditegakkan. Apabila kekuasaan kehakiman yang merdeka tidak dapat ditegakkan, maka kekuasaan kehakiman tidak mungkin sungguh-sungguh menjadi penegak keadilan dan kebenaran.

Tuntutan di atas, bukan hanya berasal dari kalangan masyarakat tetapi juga dari kalangan hakim sendiri. Secara sederhana, tuntutan ini bermaksud memisahkan sama sekali kekuasaan kehakiman dari segala bentuk hubungan dengan pemerintah, baik yang menyangkut hubungan administrasi, maupun keuangan (Bagir Manan, 1995: 5). Akhirnya Sidang Istimewa MPR tahun 1998 dalam Tap-nya Nomor X/MPR/1998 mengagendakan pemisahan yang tegas antara fungsi-fungsi yudikatif dari eksekutif.

Dalam rangka realisasi dan implementasi Tap MPR Nomor X/MPR/1998, yang menegaskan tentang pemisahan dan kemandirian kekuasaan kehakiman dari badan eksekutif, maka Mahkamah Agung mengeluarkan sebuah pernyataan hukum yang menyatakan perlunya kemandirian kekuasaan kehakiman dan ‘penyatuan atap’ di bawah Mahkamah Agung (Mahkamah Agung, 1991: 1).

Pada perkembangan lebih lanjut, lahir Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970. Bagaimana keberadaan Peradilan Agama dengan adanya Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999, menjadi sorotan utama dalam tulisan ini.

II. Peradilan Agama Di Indonesia: antara Eksistensi dan Integritas

Sebelum mengkaji lebih jauh semangat maupun implikasi yang mungkin dibawa dan ditimbulkan oleh Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999, akan lebih jelas bagaimana eksistensi Peradilan Agama nantinya, dengan lebih dahulu membahas perkembangan Peradilan Agama di Indonesia.

Peradilan Agama sebagai peradilan keluarga bagi orang-orang yang beragama Islam di Indonesia, dalam perkembangan sejarah sesungguhnya telah tumbuh dan melembaga di kalangan masyarakat Islam Indonesia sejak agama Islam masuk ke nusantara dan tumbuhnya kerajaan-kerajaan Islam, jauh sebelum kedatangan organisasi perusahaan dagang Belanda (VOC) pada akhir abad keenambelas yang dilanjutkan kolonialis dengan menjajah tanah air (Abdul Gafar, 1999: 23). Peradilan dengan semangat agama tersebut tumbuh dan berkembang di bumi nusantara karena masyarakatnya memang membutuhkan dan mempunyai kesadaran hukum sesuai dengan keyakinan agamanya.

Sebelum pemerintah kolonial meresmikan Peradilan Agama di Jawa-Madura 1882, mereka sesungguhnya telah mengakui eksistensi dan berlangsungnya proses Peradilan Agama oleh masyarakat Islam Indonesia. Kenyataan tersebut terlihat dari surat pemerintah Hindia Belanda pada September 1808 kepada para bupati di Jawa yang menegaskan bahwa urusan agama orang Jawa tidak akan diganggu dan pemuka agama mereka dibiarkan memutuskan perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan.

Berdirinya Peradilan Agama di Jawa-Madura pada tahun 1882 lebih disebabkan adanya kesamaan pendapat di kalangan pemerintah kolonial Belanda sendiri bahwa hukum yang berlaku bagi masyarakat

Indonesia adalah undang-undang agama mereka, yakni hukum Islam, sesuai teori *receptio in complexu* dari Christian Van Den Berg yang pada saat itu berlaku (Gafar, 1999: 23).

Pada perkembangan berikut timbul gangguan paling berarti dan efektif datang dari Snouck Horgronje (1857-1936) dengan mengeritik dan menentang pendapat Van den Verb dengan teori *receptie*-nya (Daud Ali, 1996: 220). Dengan teori *receptie*, Hourgronje mengatakan sebenarnya yang berlaku di Indonesia bukan hukum Islam, melainkan hukum adat. Ke dalam hukum adat itu memang masuk hukum Islam, tetapi hukum Islam baru mempunyai dan dapat berlaku jika sudah diterima sebagai hukum adat.

Teori *receptie* Horgronje mendapat tantangan dari pemikir hukum Islam di Indonesia. Menurut mereka, teori yang dikemukakan oleh Horgronje mempunyai maksud-maksud politik untuk menghapuskan hukum Islam dari Indonesia dan mematahkan perlawanan bangsa Indonesia terhadap kekuasaan pemerintah kolonial. Dengan teori tersebut, kata mereka, Belanda hendak mematikan pertumbuhan hukum Islam dalam masyarakat yang dilaksanakan sejalan dengan pengejaran, pembuangan dan pembunuhan pemuka agama dan ulama-ulama Islam, seperti di Aceh, Sumatra Timur dan Barat.

Tujuan utama teori *receptie* yang diperkenalkan oleh Horgronje adalah dalam rangka mengeritik meluasnya pemberlakuan hukum Islam di tengah masyarakat. Ternyata usahanya sangat berhasil dan pada tahun 1929, pasal-pasal penting yang menyangkut Peradilan Agama yang diresmikan pada tahun 1882 diubah, sehingga pada tahun 1937 kewenangan Peradilan Agama di Jawa-Madura dipersempit dan dibatasi hanya menyelesaikan sengketa perkawinan saja, sedangkan masalah kewarisan yang berabad-abad telah diselesaikan Peradilan Islam diserahkan pada Peradilan Umum. Dengan begitu, yurisdiksi masalah

kewarisan dipindahkan dari Peradilan Agama kepada Peradilan Umum, sehingga perkara-perkara yang muncul tidak dipecahkan menurut hukum Islam, tetapi menurut hukum adat. Yurisdiksi Peradilan Agama dengan demikian dibatasi hanya masalah perkawinan dan perceraian saja (Ratno, 1998: 36-37). Dalam bahasa riilnya, ini berarti sesungguhnya dalam perebutan supremasi, hukum adat setempat telah lebih unggul daripada hukum Islam, paling tidak dalam perkara kewarisan.

Secara tegas dari berbagai kebijakan pemerintah kolonial, demikian Ratno Lukito (1998: 37-38) dapat dinyatakan mereka secara proresif bersikap kurang simpatik terhadap hukum Islam selama masa kekuasaan mereka di Indonesia. Kekhawatiran politis terhadap kelompok militan Indonesia dikombinasikan dengan adanya fakta bahwa sebagian besar masyarakat Islam Indonesia tidak tunduk kepada hukum agama dalam posisi yang inferior, terutama dalam pengumpulannya dengan hukum adat. Sebagai hasil dari tindakan penyembunyian hukum agama, baik secara administratif maupun politis oleh Belanda pada paruh kedua abad kesembilanbelas, hukum Islam di Indonesia terkebiri dari perkembangannya ke depan.

Setelah Indonesia merdeka, pemikiran tentang Peradilan Agama tetap dilanjutkan dan dikembangkan oleh pemerintah RI, dan juga oleh pemimpin Islam serta ulama. Sebagai hasilnya, tahun 1957 keluar Peraturan Pemerintah Nomor 45/1957 yang mengatur tentang Peradilan Agama di luar pulau Jawa dan Madura.

Adapun kekuasaan Peradilan Agama/Mahkamah Syari'ah itu menurut ketentuan pasal 44 PP tersebut adalah sebagai berikut: Peradilan Agama/Mahkamah Syari'ah memeriksa dan memutuskan perselisihan antara suami/isteri yang beragama Islam dan semua perkara yang menurut hukum yang hidup diputus menurut hukum

agama Islam yang berkenaan dengan nikah, *talak*, *ruju'*, *fasakh*, *nafaqah*, maskawin (*mahar*), tempat kediaman (*maskan*), *mut'ah*, *ha'èanah*, perkara waris, waqaf, hibah, *sadaqah*, *bayt al-mâl*, dan lain-lain yang berhubungan dengan itu, demikian pula memutuskan perkara perceraian dan pengesahan bahwa syarat ta'lik talak sudah berlaku.

Peradilan Agama/Mahkamah Syari'ah tidak berhak memeriksa perkara-perkara tersebut dalam ayat (1) jika untuk perkara itu berlaku lain daripada hukum agama Islam (Bisri, 1998: 116). Peraturan ini memberikan yurisdiksi yang lebih besar kepada Peradilan Agama di luar Jawa, namun aturan yang menggariskan bahwa putusan Peradilan Agama harus dikonfirmasi oleh Peradilan Umum masih tetap berlaku. Baru pada tahun 1970 aturan tentang Peradilan Agama benar-benar diperkuat melalui Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970. Undang-Undang inilah yang menjadi aturan dasar bagi Peradilan Agama.

Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 menegaskan bahwa setiap jenis pengadilan diatur oleh departemen yang terkait; artinya jenis Peradilan Agama diatur oleh Departemen Agama, baik dalam masalah kepegawaian, organisasi, maupun keuangan. Sedangkan yang berkaitan dengan aspek hukum, seluruh jenis pengadilan berada di bawah Mahkamah Agung. Pengawasan Mahkamah Agung menyangkut dua hal, yaitu pengawasan melalui kasasi dan pengawasan untuk menjamin bahwa semua jenis pengadilan melaksanakan tugasnya secara adil dan benar.

Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 dan seluruh aktifitas Pemerintah serta Mahkamah Agung dapat dilihat sebagai upaya Pemerintah Indonesia untuk memasukkan Peradilan Agama ke dalam sistim hukum nasional dan menjadikannya sebagai bagian dari mekanisme administrasi nasional. Jika mungkin, kebijaksanaan dalam

bidang hukum diarahkan untuk mengkodifikasikan serta menyatukan undang-undang.

Selanjutnya sebagai implementasi Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970, lahir Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Dengan adanya undang-undang ini, posisi Peradilan Agama di Indonesia semakin kuat dan dasar penyelenggaraannya mengacu kepada peraturan perundang-undangan yang unifikatif.

Sementara isi Undang-Undang itu memuat beberapa perubahan tentang Peradilan Agama di Indonesia, yaitu:

1. Perubahan tentang dasar hukum penyelenggaraan Peradilan Agama.
2. Perubahan tentang kedudukan Peradilan Agama dalam tata peradilan nasional.
3. Perubahan tentang kedudukan hakim Peradilan Agama.
4. Perubahan tentang kekuasaan pengadilan dan lingkungan Peradilan Agama.
5. Perubahan tentang hukum acara Peradilan Agama.
6. Perubahan tentang administrasi Peradilan Agama.
7. Perubahan tentang perlindungan terhadap wanita (Bisri, 1998:118).

Dengan Undang-Undang Peradilan Agama ini, demikian Daud Ali (1996: 264-265) perubahan penting dan mendasar telah terjadi dalam lingkungan Peradilan Agama, di antaranya:

1. Peradilan Agama telah menjadi peradilan mandiri, kedudukannya benar-benar telah sejajar dengan peradilan lainnya.
2. Nama, susunan, wewenang dan hukum acaranya telah sama dan seragam di seluruh Indonesia.
3. Perlindungan terhadap wanita lebih ditingkatkan dengan jalan antara lain memberikan hak yang sama kepada isteri dalam berproses dan membela kepentingannya di muka Peradilan Agama.

4. Lebih memantapkan upaya penggalian berbagai asas dan kaidah hukum Islam sebagai salah satu bahan baku dalam penyusunan dan pembinaan hukum nasional melalui yurisprudensi.

III. Konsep Satu Atap UU Nomor 35 Tahun 1999: Kontroversi Pemikiran

Terdapat konsensus dalam masyarakat Indonesia bahwa kejatuhan rezim Soeharto pada bulan Mei 1998 menandai lahirnya sebuah era yang disebut era reformasi. Salah satu tuntutan masyarakat yang muncul adalah reformasi hukum (Rifyal Ka'bah, 1999: 39).

Reformasi dari bahasa Inggris, *reform* atau *reformation*, yang berarti *change* (perubahan), *improvement* (perbaikan), *betterment* (peningkatan), *correction* (pembetulan) atau pengertian lainnya yang mirip. Reformasi dalam bidang hukum tidak terlepas dari pengertian perubahan, peningkatan dan pembetulan terhadap sistem hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang berlaku selama ini (Rifyal, 1999: 39).

Pendapat lebih tegas mengenai makna reformasi hukum dikemukakan Satjipto Rahardjo, bahwa reformasi hukum tidak persis sama dengan perubahan hukum. Reformasi hukum adalah suatu perubahan hukum dengan kualitas tertentu yang bersifat mendasar. Dengan demikian menurut Satjipto Rahardjo, padanan reformasi hukum bukan perubahan hukum, melainkan perombakan hukum (1998: 201-204).

Ada beberapa hal yang menyebabkan timbulnya tuntutan reformasi hukum. *Pertama*, dan hal yang terpenting, adalah adanya perasaan yang meluas bahwa hukum tidak menjalankan fungsinya dengan baik. Mestinya hukum itu mendatangkan keadilan dan ketertiban, tetapi kenyataan tidak. *Kedua*, sebagai akibat lebih lanjut,

bahwa hukum tidak lagi mendapat kepercayaan dari masyarakat. *Ketiga*, penyimpangan dan manipulasi negatif di dalam penegakan hukum (Satjipto, 1999: 203-204). Jadi tuntutan reformasi hukum disebabkan oleh kerusakan-kerusakan yang terjadi pada semua unsur fundamental hukum, yaitu pembuatan hukum, peradilan dan penegakan hukum.

Sejalan dengan tuntutan reformasi, salah satu agenda penting dalam rangka menegakkan supremasi hukum adalah bagaimana menciptakan kemandirian fungsi yudikatif yang bebas dari intervensi eksekutif. Untuk itu dalam penjelasan umum atas Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999 dikemukakan bahwa pemisahan yang tegas antara fungsi-fungsi yudikatif dari eksekutif dilakukan dengan mengalihkan organisasi, administrasi dan finansial dari badan-badan peradilan yang semula berada di bawah departemen-departemen menjadi berada di bawah kekuasaan Mahkamah Agung.

Pertimbangan yang menjadi dasar agenda ini, karena pembinaan lembaga peradilan yang selama ini dilakukan oleh eksekutif dianggap memberi peluang bagi penguasa melakukan intervensi dalam proses peradilan serta berkembangnya kolusi dan praktek-praktek negatif pada proses peradilan. Untuk itu dalam rangka mencapai kekuasaan kehakiman yang merdeka diperlukan perubahan berbagai peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan organisasi, administrasi dan finansial badan-badan peradilan.

Dari penggambaran umum bidang hukum dan langkah-langkah yang harus ditempuh, timbul kesan seolah-olah tidak tegaknya supremasi hukum selama masa Orde Baru terutama karena terlalu banyaknya campur tangan eksekutif dalam pembinaan lembaga peradilan. Alur pemikiran ini membawa kepada gagasan “konsep satu atap”. Akan tetapi, benarkah ketidakmandirian kekuasaan kehakiman

disebabkan adanya campur atangan eksekutif? Inilah persoalan yang hingga sekarang masih menjadi sebuah kontroversi.

Ajaran pemisahan (*separation*) kekuasaan kehakiman dari segala cabang kekuasaan negara yang lain, melepaskan berbagai pengaruh cabang kekuasaan negara yang lain (bukan hanya eksekutif), termasuk pula kemungkinan pengaruh politik, telah lama diterima sebagai satu kebenaran mutlak demokrasi berdasarkan atas hukum (*democratische rechtsstaat*). Tetapi yang harus disadari dengan sungguh-sungguh bahwa tujuan ajaran pemisahan, baik dalam arti murni, maupun setelah menjadi ajaran pembagian kekuasaan (*distribution of power*, atau pemisahan kekuasaan dalam stelsel (*checks and balance*) adalah menjamin kekuasaan kehakiman menjadi tempat terakhir para pencari keadilan menemukan dan memperoleh kebenaran dalam keadilan. Tetapi dalam berbagai kenyataan (fakta) yang didengar, dialami oleh para pencari keadilan, kekuasaan kehakiman tidak merdeka bukan semata-mata karena pemerintah turut serta dalam menguasai segi-segi administrasi dan keuangan badan peradilan. Apakah tidak pula terdapat faktor-faktor lain yang cukup mendasar yang sangat mempengaruhi penampilan penyelenggaraan kekuasaan kehakiman? (Bagir, 1989: 5-6).

Berangkat dari penjelasan Bagir Manan di atas, jelas bahwa ketidakmandirian kekuasaan tidak dapat dilihat semata-mata karena adanya campur tangan (pengaruh) kekuasaan eksekutif, tetapi dimungkinkan pula oleh adanya sejumlah faktor yang bersifat mendasar. Oleh karena itu, upaya mewujudkan kekuasaan kehakiman yang merdeka dengan menggagas “konsep satu atap” bukanlah solusi dan alternatif terakhir dan satu-satunya.

Refleksi kehadiran ide “satu atap” pada Mahkamah Agung itu pada dasarnya telah lahir tahun 1960-an. Hal itu akibat ketidakmulusan Departemen Kehakiman memberikan dukungan finansial kegiatan

Mahkamah Agung/mantannya pada kursi Direktur Jenderal Pembinaan Badan Peradilan Umum yang hingga kini masih berlangsung. Dari hal itu, maka yang mempunyai kaitan dengan “satu atap” adalah pengadilan dalam lingkungan pengadilan umum dan TUN. Tidak pernah terjadi selisih pendapat, apalagi konflik antara Mahkamah Agung dengan Departemen Agama dan Departemen pertahanan keamanan. Ketika hadir peluang konstitusional yang minta agar pemisahan yang tegas fungsi yudikatif dari eksekutif, Mahkamah Agung memanfaatkan peluang dan menumpangkan ide “satu atap” (Abdul Gani, 1999: 55-56).

Berbeda dari Mahkamah Agung yang berpendapat bahwa penyebab ketidakmandirian dan ketidakbebasan badan-badan peradilan adalah faktor peraturan perundang-undangan, Departemen Agama mempunyai pendapat lain. Departemen Agama berpendapat dan berkeyakinan bahwa ketidakbebasan dan ketidakmandirian badan-badan peradilan di Indonesia sama sekali tidak disebabkan oleh faktor perangkat peraturan perundangan yang berkaitan dengan badan kekuasaan kehakiman yang berlaku selama ini.

Departemen Agama, seperti dinyatakan oleh Redaksi Mimbar Hukum (1999:3-4), berpendapat kalau penyebab ketidakmandirian badan-badan peradilan itu bukan perangkat peraturan yang ada, maka tidak ada kemungkinan lain kecuali faktor sumber daya manusianya, terutama para hakim sebagai ujung tombak negara dalam penegakan hukum dan keadilan, baik hakim tingkat pertama, tingkat banding, maupun tingkat kasasi. Ketidakmandirian hakim yang sering-sering terwujud dalam bentuk pemihakan, ketidakadilan, kecurangan, dan mafia peradilan tidaklah merupakan persoalan yang berdiri sendiri. Ia muncul karena infra struktur penegakan hukum pada masa Orde Lama dan Orde Baru memang dihancurkan. Dalam hal ini, yang bermasalah bukan hanya jajaran hakim, tetapi juga jajaran kepolisian, jajaran

kejaksaan dan jajaran pengacara. Oleh karena itu dalam upaya mewujudkan peradilan yang mandiri dan merdeka diperlukan upaya-upaya yang padu, yaitu pembinaan terhadap sumber daya manusia dan infrastruktur penegakan hukum dan keadilan.

Oleh karena ketidakmandirian badan-badan peradilan tidak berkorelasi dengan perangkat peraturan perundang-undangan yang terkait, maka Departemen Agama berkesimpulan bahwa yang selama ini terjadi adalah tidak adanya kemurnian dan konsistensi kekuasaan pelaksanaan perundang-undangan yang berkaitan dengan kekuasaan kehakiman. Terapi Mahkamah Agung berupa “konsep satu atap” terhadap diagnosa persoalan ketidakmandirian kekuasaan kehakiman dengan sendirinya tampak tidak relevan dan dapat diduga keras tidak akan mampu mewujudkan peradilan yang mandiri dan merdeka.

Selain itu, yang perlu mendapat perhatian adalah sistem penyelenggaraan kekuasaan. Seluruh aturan kekuasaan dan hukum materilnya dipandang sudah cukup memadai dan karenanya tidak perlu diadakan perubahan, keterlibatan kekuasaan eksekutif dalam membina peradilan seperti yang dimaksud pasal 11 Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 bukan menjadi penyebab lumpuhnya peradilan. Pasal ini menggambarkan adanya kontrol silang terhadap penyelenggara peradilan.

Salah satu hal yang amat penting, menurut Abdul Gani yang patut menjadi pertimbangan dalam hal “konsep satu atap” ini, bahwa memindahkan pelayanan administrasi, organisasi dan finansial Peradilan Agama ke Mahkamah Agung bukan hal yang berdiri sendiri. Peradilan Agama tidak dapat dipisahkan dengan pembinaan kehidupan beragama (Islam). Pada Peradilan Agama sebagai lembaga hukum Islam, keterlibatan Departemen Agama menjadi katup pengaman dari kemungkinan rongrongan terhadap eksistensi dan kompetensi dan

kemandiriannya, serta kemungkinan lepasnya katup kontrol terhadap pertumbuhan dan pembinaan hukum Islam. Hakim Peradilan Agama adalah hakim di mata hukum dan ulama di mata masyarakat (Abdul Gani, 1999: 56). Karena itu, Peradilan Agama tidak dapat dipisahkan dari para ulama. Ulama berperan sebagai pengontrol pembinaan dan pembangunan hukum Islam, termasuk produk Peradilan Agama.

IV. Penutup

Peradilan Agama di Indonesia memiliki sejarah panjang yang penuh suka dan duka. Meskipun mempunyai latar belakang akar ideologis yang cukup kuat, akan tetapi Peradilan Agama tidak selalu menikmati kondisi yang menyenangkan. Tarik ulur eksistensi Peradilan Agama banyak dipengaruhi oleh pertentangan ideologis, pemerintah kolonial dan pemerintah Republik Indonesia sendiri. Tampaknya setelah lahir Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989, barulah Peradilan Agama memiliki eksistensi dan integritas yang sama dengan kekuasaan peradilan yang lain.

Sejalan dengan perputaran waktu dan pergantian zaman, tuntutan reformasi hukum mengemuka mengiringi berakhirnya kepemimpinan Orde Baru. Salah satu hal yang amat sentral dibicarakan adalah bagaimana mewujudkan kekuasaan kehakiman yang mandiri dan merdeka dari berbagai pengaruh maupun intervensi. Salah satu faktor yang turut memicu timbulnya berbagai krisis yang melanda bangsa Indonesia adalah karena lemahnya penegakan (supremasi) hukum.

Dalam rangka mewujudkan kekuasaan kehakiman yang mandiri dan merdeka itu, Mahkamah Agung menggagas “konsep satu atap” lembaga peradilan. Bagi Mahkamah Agung, ikut sertanya pihak eksekutif menangani urusan lembaga peradilan menciptakan peluang timbulnya intervensi terhadap kekuasaan kehakiman. Dengan mendapat

dukungan dari sementara kalangan, Mahkamah Agung segera membuat pernyataan hukum itu. Perkembangan lebih lanjut melahirkan Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman.

Akan tetapi, segera lahir kontroversi sekitar Undang-Undang ini. Ada pihak yang mendukung dan ada pula yang menolak. Bagi pihak yang mendukung, mempunyai alasan seperti yang dikemukakan oleh Mahkamah Agung dan alasan-alasan yang berkaitan dengan status hakim dan sistem penggajiannya. Bagi pihak yang menolak berpendapat bahwa solusi yang ditawarkan Mahkamah Agung dalam rangka mewujudkan kekuasaan kehakiman yang mandiri dan merdeka tidaklah tepat, persoalannya lebih banyak berkaitan dengan sumber daya penegak hukum dan infrastruktur penegakan hukum dan keadilan di negeri ini.

Mencermati Undang-Undang Nomor 35 tahun 1999, tampak bahwa Eksistensi Peradilan Agama tidaklah mengalami perubahan. Dalam salah satu diktum Undang-Undang ini disebutkan bahwa pengalihan organisasi, administrasi, dan finansial bagi Peradilan Agama waktunya tidak ditentukan. Ini berbeda dengan peradilan Pengadilan TUN dan Pengadilan Militer yang diberi batas waktu paling lama lima tahun.

Kekhususan Peradilan Agama dalam hal ini harus dijadikan peluang untuk memperbaiki *performance* dan kinerja Peradilan Agama, sehingga eksistensi dan integritas Peradilan Agama dalam sistem kekuasaan kehakiman dapat semakin kokoh. Untuk hal ini, perbaikan-perbaikan tidak perlu mengubah sistem pembinaan organisasi, administrasi dan Peradilan Agama yang sudah berjalan baik selama ini.

BAGIAN KESEPULUH

Hukum Islam di Mesir dan Malaysia (Sebuah Studi Perbandingan)

I. Pendahuluan

Mesir dan Malaysia adalah dua negara dari dunia Islam. Mesir mewakili negara yang berada dalam kawasan yang disebut Timur Tengah. Definisi tentang apa atau di mana wilayah Timur Tengah itu, hingga kini belum ada kesepakatan diantara para ahli. Ada 3 macam pendapat. Pendapat pertama menyebutkan bahwa wilayah Timur Tengah adalah negara-negara Arab non Afrika ditambah Iran dan Israil. Dengan definisi ini, negara-negara Arab yang terletak di Afrika Utara, seperti Mesir, Libia, Maroko dan Aljazair tidak dapat dimasukkan dalam kategori wilayah Timur Tengah. Pendapat kedua mengartikan Timur Tengah sebagai negara-negara yang tergabung dalam Liga Arab ditambah Iran, Israil dan Turki. Sedangkan pendapat ketiga adalah yang memasukkan negara-negara Asia Tengah bekas Soviet, ke dalam wilayah Timur Tengah (Riza Sihbudi, et. all., 1995: v-vi). Dalam tulisan ini, penulis memilih pendapat kedua. Dengan begitu dapatlah dikatakan bahwa Mesir adalah salah satu negara yang termasuk dalam kawasan Timur Tengah, meskipun secara geografis terletak di Afrika Utara.

Sedangkan Malaysia mewakili negara yang berada dalam kawasan yang disebut Asia Tenggara. Istilah “Asia Tenggara” digunakan untuk menunjuk kepada wilayah-wilayah Islam di Indonesia, Malaysia (Semenanjung dan Kalimantan Utara), Patani (Thailand Selatan) dan Mindanau (Filipina Selatan) (Azyumardi Azra, 1989: xxiii - xxiv). Mesir berbentuk republik, sedang Malaysia berbentuk kerajaan.

Sebagaimana diketahui, dunia Islam terbentang dari Afrika Utara sampai ke Asia Tenggara dan meliputi kira-kira empat puluh negara merdeka yang mayoritas penduduknya beragama Islam (John L. Esposito, 1986: 3). Dewasa ini, penganut Islam diperkirakan telah mencapai angka 1 milyar orang, karena itu Islam merupakan salah satu agama terbesar di dunia.

Suatu ciri khas ajaran Islam, menurut John L. Esposito, adalah keyakinan bahwa agama Islam itu suatu cara hidup yang lengkap dan menyeluruh. Agama yang mempunyai hubungan integral dan organik dengan politik dan masyarakat.

Ideal Islam ini terbayang dalam perkembangan hukum Islam yang merupakan suatu hukum yang serba mencakup, dimana termasuk didalamnya tugas orang Islam terhadap Tuhan (shalat, puasa, haji) dan tugasnya terhadap sesama manusia (hukum keluarga, hukum perdagangan dan hukum pidana). Karena itu ajaran Islam merupakan suatu sistem normatif dimana agama berhubungan secara integral dengan segala kehidupan orang Islam, seperti politik, ekonomi, hukum, pendidikan dan keluarga (John L. Esposito, 1986).

Dengan keyakinan seperti dikemukakan di atas, maka tampaknya dimanapun Islam datang atau dimanapun umat Islam ada, wacana mengenai hukum Islam dan penerapannya menjadi persoalan yang krusial. Tak terkecuali dengan Mesir dan Malaysia.

Mesir adalah salah satu negeri Muslim yang paling dulu berinteraksi dengan dunia Barat. Pada abad ke-18, Napoleon Bonaparte melakukan ekspedisi ke Mesir yang meninggalkan pengaruh budaya barat pada komunitas Islam di negeri ini (Amin Rais, 1997: ix). Karenanya, sebagai negara yang pernah menjadi pertemuan dua peradaban besar - Islam dan Barat - wajar jika Mesir sering menjadi sorotan dan obyek kajian dalam berbagai dimensi. Khusus dalam konteks hukum, Mesir mempunyai bobot tersendiri, sebab negeri ini pernah menerapkan Syari'at Islam selama kurang lebih dua belas abad lamanya sebagai hukum positif. Bahkan dari segi usia, hukum Barat jauh terlalu muda dibandingkan Hukum Islam (Daud Rasyid, 1988: 194).

Posisi lain dari Mesir yang juga tak kalah pentingnya bahwa Mesir sering dianggap sebagai garda depan perkembangan politik, sosial, intelektual dan keagamaan di dunia Arab dan di Dunia Muslim yang lebih luas. Selama lebih dua dasawarsa, para penguasa Mesir telah bertarung menghadapi kebangkitan Islam yang menentang keras negara dan elit penguasa (John L. Esposito dan John O. Voll, 1999: 234). Hal ini membawa pengaruh yang tidak kecil ke seluruh dunia Islam.

Posisi yang tidak jauh berbeda juga dimiliki oleh Malaysia. Posisi istimewa ini dimiliki Malaysia karena negara ini adalah mikrokosmos Asia- sebuah negara dengan penduduk yang benar-benar beragam, dilihat dari latar belakang etnis, kebudayaan dan agama atau kepercayaan (Anwar Ibrahim, 1998: 16). Sisi lain bahwa sejak periode paling awal di Malaysia, Islam mempunyai ikatan erat dengan politik dan masyarakat. Islam menjadi unsur inti identitas dan kebudayaan Melayu. Islam dan identitas Melayu saling berjaln, berkelindan, menjadi orang Melayu berarti menjadi Muslim (John L. Esposito dan John O. Voll, 1999: 166; Raphael Israeli (Ed.), 1982: 140). Dan

sebaliknya menjadi muslim disebut masuk Melayu. Dari segi penerapan hukum Islam, jelas bahwa hukum Islam lebih dahulu dibandingkan dengan hukum Barat yang dibawa oleh Kolonial.

Hal-hal tersebut di atas memberikan dorongan untuk mengetahui lebih lanjut kedua negara Islam ini terutama dari segi hukum. Adapun titik tolak pembahasannya adalah “Bagaimana eksistensi hukum Islam dan Politik Hukum di kedua negara dalam era Kontemporer.”

II. Mesir dan Malaysia: *Sejarah Ringkas*

A. Mesir

Mesir terletak di sudut Timur Laut Benua Afrika dan sebagian kecil wilayahnya terletak di Benua Asia, yaitu Semenanjung Sinai. Mesir berbatasan dengan dua lautan, yaitu di Utara dengan Laut Tengah dan Timur dengan Laut Merah, kedua lautan ini dihubungkan oleh terusan Suez yang memisahkan Benua Afrika dan Asia.

Luas wilayah Mesir satu juta Km² lebih sedangkan daerah yang dihuni oleh penduduk hanya seluas 35.580 km² atau 3,6 % dari seluruh wilayahnya, dengan jumlah penduduk 56 juta jiwa (Sensus 1992). Mayoritas penduduk Mesir beragama Islam (94%) dan sisanya beragama Kristen, terutama Kristen Koptik yang bernaung di bawah pimpinan seorang “Paus” yang berkedudukan di Mesir, serta sebagian kecil penganut agama Kristen Ortodoks Yunani dan Katolik Roma (Riza Sihbudi, 143-144).

Islam masuk ke daerah Mesir pada masa Khalifah Umar ibnu al- Khattab. Dinasti yang pernah memerintah Mesir, berturut-turut adalah Dinasti Umayyah, Abbasiyah, dan Tulnu (868-905), Ikhsidiah (935-969), Fatimiah (909-1171), Ayyubiah (1174-1250), yang ditandai dengan terjadinya perang Salib serta Dinasti Mamluk (1250-1517),

kemudian menjadi bagian dari kekuasaan Kerajaan Usmani (Tim Penyusun, 1994: 227).

Latar belakang sejarah Mesir ditandai oleh perkembangan peradaban yang tinggi tingkatnya dalam berbagai bidang, termasuk tata negara, hukum, kesenian, ilmu (khususnya matematika dan astronomi) dan teknologi. Pengembangan sistem kepercayaan yang khas telah membawa konsekwensi pula di bidang etika dan estetika sebagaimana ditinggalkan jejaknya melalui rekaman hiroglif pada dinding bangunan dan lembaran *papyrus* (Riza Sihbudi, 145).

Dari aspek hukum, sejarah masuknya Islam ke negara ini pada tahun 640 M sampai terpisahnya Mesir dari Daulah Usmaniah pada awal abad ke-XIX selama lebih kurang 12 abad, hukum Islam menjadi hukum positif di Mesir dan berakhir sampai masuknya penduduk Perancis di Negara ini dan di beberapa Negara di Kawasan Timur Tengah lainnya. Sejak penduduk Perancis, hukum Islam secara berangsur-angsur digeser dari tata hukum nasional (Daud Rasyid, 196).

Disini tampak bahwa Mesir telah menjadi pertemuan dua sistem hukum, yaitu hukum Islam dan hukum Barat. Sehingga bagaimanapun kedua sistem hukum ini mempunyai pengaruh di Mesir.

B. Malaysia

Malaysia terletak di Semenanjung Malaka dan sebagian Kalimantan Utara. Luasnya 330.442 km² dengan jumlah penduduk 18.239.000 jiwa (tahun 1991). 53 % penduduknya beragama Islam. Jadi hanya separuh lebih sedikit dari seluruh jumlah penduduk. Sebabnya adalah faktor sejarah dan juga politik.

Secara historis, Islam telah menjadi bagian dari negara-negara tradisional Melayu, sedikitnya dari zaman Kesultanan Malaka. Peran Islam dalam negara . Negara Melayu tradisional sejak itu sudah menjadi

hak yang tak bisa diganggu gugat, meskipun naik turun, dari zaman kolonial sampai tercapainya kemerdekaan dan suatu bangsa modern.

Adapun secara politik, peran Islam bahkan lebih penting lagi. Islam telah menjadi bukan saja sebagai faktor penyatu bagi orang-orang Melayu tapi muncul sebagai ungkapan umum bagi identitas politik Melayu. Evolusi Politik negara-negara Melayu tradisional tergantung pada Islam sebagai wahana penting bagi perubahan dan stabilitas (Omar Farouk, 1993: 281-282).

Karena berada di persimpangan jalan perdagangan Asia Tenggara, Semenanjung Melayu (Malaysia) menjadi pusat berkumpulnya berbagai pengaruh agama dan kebudayaan. Para pedagang India, Arab dan Cina serta kaum Kolonial Portugis, Belanda, dan Inggris membawa serta ajaran Hindu, Budha, Sikh, Kunghucu, Tao, Kristen, dan Islam ke Asia Tenggara sehingga membentuk mosaik kebudayaan yang sangat kaya warna. Dua proses kebudayaan yang paling kuat membentuk wilayah ini adalah Indianisasi selama berabad-abad dan diikuti Islamisasi dari abad keempat belas dan seterusnya (John L. Esposito dan John O. Voll, 166). Keadaan ini masih dapat disaksikan di Malaysia yang disebut sebagai negara-bangsa yang multietnik dan multiagama.

Malaysia modern dimulai dengan penjajahan Inggris pada abad ke-18 dan 19 M. Dengan kedatangan penjajah itu mulailah sistem kolonialisme di tanah Melayu.

Kekuasaan kolonial Inggris dimulai dengan merampas Pulau Pinang dari Kerajaan Kedah pada tahun 1789, dan diikuti dengan pendudukan Singapura pada tahun 1819. Sebenarnya Inggris sudah berkuasa di Malaka pada tahun 1795-1818, sesudah itu Malaka diserahkan kepada Belanda. Hanya dengan tercapainya perjanjian Inggris-Belanda tahun 1824 barulah Malaka dikuasai Inggris. Akan tetapi,

sebagai gantinya Inggris menyerahkan Bengkulu kepada Belanda (Abdul Rahman Haji Abdullah, 1997: 11-12). Mulailah Inggris memiliki peluang untuk memaksakan kekuasaan dan pengaruhnya ke negeri-negeri Melayu yang lain.

Pengaruh Barat secara lahiriah atas tatanan ekonomi dan politik di kawasan ini tampaknya tidak begitu berani. Tapi sebenarnya seluruh tatanan baru kemudian dijalankan. Ketika implikasi kedatangan penjajah Barat mulai terasa, seluruh kerajaan tradisional di Asia Tenggara, kecuali Muangthai, sudah kehilangan kemerdekaan politiknya (Omar Farouk, 31).

Dari aspek hukum Islam, kedatangan Kolonial Inggris juga mempersempit pelaksanaan hukum Islam yang telah lebih dahulu ada. *Undang-Undang Malaka* (dikompilasi tahun 1950) dengan jelas berisi hukum Islam yang menetapkan bahwa pemerintahan Malaka harus dijalankan sesuai dengan hukum Qur'ani. Prasasti Trenggano tahun 1303, juga secara jelas menunjukkan pelaksanaan hukum Islam (Omar Farouk, 25-26). Namun, segera setelah kedatangan Inggris mulailah diterapkan sistem hukum Barat.

III. Politik Hukum di Kedua Negara: Perspektif dan Prospektif

A. Mesir

Seperti telah dikemukakan bahwa dengan kedatangan Napoleon mulailah terjadi persentuhan antara hukum Islam dan Hukum Barat. Dalam hal ini, meski Prancis menduduki Mesir hanya berkisar tiga tahun, akan tetapi meninggalkan pengaruh yang amat besar dalam bidang hukum, di mana hampir semua hukum Islam yang berlaku sebelumnya digantikan oleh hukum Barat kecuali menyangkut hukum keluarga saja.

Pengaruh Kolonial Prancis dapat juga dilihat kelanjutannya pada program-program yang dijalankan oleh Muhammad Ali Pasya (1805-1849). Masa pemerintahannya menandai permulaan dibedakannya secara tegas antara badan agama dan badan politik di Mesir modern. Menurut Esposito, putusan dan rencananya yang secara umum menentukan arah yang telah diambil sekularisasi selama satu setengah abad terakhir di Mesir (John L. Esposito, 93; Harun Nasution, 1990: 34-41).

Program yang dilancarkan oleh Muhammad Ali-Pasya merupakan cikal bakal lahirnya polarisasi di kalangan bangsa Mesir menyangkut hubungan agama dan negara, termasuk persoalan hukum Islam dan penerapannya.

Selama abad ke-19 pada masa pemerintahan Ali Pasya dan Khedive Ismail, Mesir mengikuti jalan sekular ala Barat dalam bidang politik, militer, dan perkembangan sosio ekonomi. Islam diakui sebagai “sumber” hukum, tapi hukum Mesir, baik konstitusi maupun sistem pemerintahan adalah ala Barat (John L. Esposito, 1990: 176).

Mesir yang telah mendapatkan kemerdekaannya secara yuridis pada masa pemerintahan Khedive Ismail, membentuk peradilan-peradilan campuran pada tahun 1875 dan peradilan-peradilan bumi putera pada tahun 1883, serta dua macam hukum perdata dan sebuah hukum pidana dinyatakan berlaku dalam dua macam peradilan tersebut. Hukum-hukum itu secara ekstensif mengambil alih hukum Napoleon, walaupun dalam hukum perdatanya terdapat beberapa yang dipungut dari Syari’ah (J. N. D. Anderson, 1990: 22).

Perkembangan lain yang sejalan dengan itu terjadi di Mesir dalam bidang hukum yang lebih luas, sebab pada tahun 1948 hukum perdata yang baru diundangkan dan dinyatakan berlaku pada tahun 1949. Hukum yang baru ini terutama didasarkan atas dua macam

hukum yang telah ada; tetapi terdapat penekanan bahwa hukum itu harus diperkaya. Pertama, dengan kumpulan yurisprudensi dari pengadilan-pengadilan di seluruh Mesir, kedua dari perbandingan hukum mengenai hal-hal yang bersifat sangat umum dan ketiga dari hukum Islam (J. N. D. Anderson, 32). Akan tetapi perlu dinyatakan disini bahwa walaupun terdapat berbagai usaha untuk mempropagandakan betapa kayanya hukum Syari'ah, ternyata hukum yang diundangkan pada tahun 1949 itu hanya sedikit mengambil dari sumber Syari'ah.

Perkembangan-perkembangan di atas menunjukkan adanya polarisasi dalam soal penerapan hukum Islam. Juga terdapat semacam "pergumulan" antara hukum Islam - yang oleh kalangan konservatif harus diberlakukan secara utuh - dengan hukum Barat - yang oleh kalangan pendukungnya dinyatakan dapat diberlakukan sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam.

Pergumulan antara hukum Islam dan hukum Barat untuk merebut posisi sebagai "hukum positif" di Mesir tampak semakin jelas sesudah revolusi Juli 1952 (Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar, 1997). Berturut-turut sesudah masa ini, Mesir dipimpin oleh Nasser, Sadat, dan Mubarak.

Satu perkembangan lain yang agak menonjol akhir-akhir ini, yaitu bahwa di tengah masyarakat terlihat adanya suatu gejala yang semakin menuntut perubahan hukum dengan kembali kepada Syari'at. Muncul kesadaran umum bahwa Syari'at dinilai lebih sesuai dengan watak Mesir dan satu-satunya hukum yang mampu memberikan kepuasan atas rasa keadilan yang hakiki bagi setiap individu masyarakat (Daud Rasyid, 197-198).

Referendum yang diselenggarakan pemerintah untuk mempertanyakan kepada seluruh rakyat Mesir tentang posisi Syari'at

Islam dalam Tata Hukum Nasional, hasilnya cukup memuaskan, yaitu suara mayoritas menyatakan bahwa Syari'at Islam adalah sumber dari segala sumber hukum (Daud Rasyid, 204). Dengan demikian, hukum Islam berada di atas segala sumber hukum yang ada.

B. Malaysia

Ketika UU Melayu diterapkan di Malaka dan kemudian di seluruh negara bagian Malaysia, hukum yang dipakai adalah hukum Islam yang dimasukkan ke dalam adat Melayu. Hukum tersebut telah dirumuskan ke dalam buku hukum (*legal digest*), yaitu Buku Hukum Malaka 1450, Buku Hukum Pahang 1596, UU Sembilan Puluh Sembilan Perak Abad ke-18, Buku Hukum Kedah dari 1650-1784 serta Buku Hukum Kedah 1789. Meskipun demikian, semua ini kemudian diubah oleh pengaruh Inggris.

Dengan kekuatan mereka untuk menasihati para Sultan Malaysia, orang-orang Inggris akhirnya mampu menetapkan beberapa UU yang menggantikan hukum Islam dengan UU yang diambil dari India yang didasarkan pada prinsip-prinsip hukum Inggris. UU Pidana, UU Pembuktian dan UU Acara Pidana diterapkan sebagai pengganti Hukum Islam dalam bidang yang menyangkut masalah kriminal, pembuktian dan acara pidana. Akhirnya, Ordonansi Hukum Perdata 1956 menginggriskan bahwa pengadilan harus menerapkan hukum adat Inggris (*Common Law of England*) dalam semua aturan yang telah dan akan ditetapkan oleh UU tertulis di negara federal dan juga di tempat lain (Sudirman Tebba, 1993: 77-78). Dengan demikian hukum Inggris telah menggantikan hukum Islam selaku landasan hukum. Hukum Islam kemudian hanya menempati posisi sebagai sub ordinant dari sistem hukum secara keseluruhan.

Berlakunya hukum Islam dan hukum Inggris (Barat) oleh Ahmad Ibrahim dijadikan dasar dalam menentukan periode kodifikasi

hukum Islam di Malaysia. Dimana ia membagi atas tiga fase: priode Melayu, penjajahan Inggris dan kemerdekaan (Ahmad Ibrahim, 92).

Selama pendudukan Inggris, kekuasaan legislasi berada pada Dewan Negeri dan Dewan Federal yang dikuasai oleh Pegawai Inggris, meskipun ras Melayu dan yang lain memiliki wakil-wakilnya dalam dewan tersebut. Meskipun secara teoritis penguasa adalah kepala agama. Padaprakteknya legislasi yang berhubungan dengan agama serta hukum Islam harus diundankan oleh Dewan Negara atau Federal (Ahmad Ibrahim, 101). Dengan demikian, yurisdiksi dan kekuasaan Pengadilan Syari'ah menjadi terbatas, sementara Pengadilan Sipil menjadi semakin kuat dan lebih tinggi di Malaysia.

Pada tahun-tahun awal kemerdekaan Malaysia, pengaruh pegawai serta pakar hukum Inggris masih begitu kuat, sehingga tidak terjadi perubahan penting dalam penetapan UU. Karenanya, hukum Inggris tetap diberlakukan dan diterapkan pada sebagian besar legislasi dan yurisprudensi. UU Hukum Perdata 1956, menyebutkan bahwa jika tidak didapatkan hukum tertulis di Malaysia, Pengadilan Perdata harus mengikuti Hukum Adat Inggris atau aturan lain yang sesuai (Ahmad Ibrahim, 102-107).

Tetapi meski demikian, upaya untuk memperbaiki hukum Islam di berbagai negara bagian telah dan terus diupayakan, baik melalui konferensi, pendidikan, serta kebijakan pemerintah lainnya, yang bertujuan untuk menyatukan prinsip-prinsip Islam dalam semua aspek kehidupan serta administrasi, termasuk juga hukum.

Sebagaimana halnya di Mesir, di Malaysia juga terjadi semacam “pergumulan” antara hukum Islam dan hukum Barat (Inggris), tidak hanya dalam tataran pemikiran atau ideologi tetapi juga aksi. Pada tahun 1990, beberapa isu bermunculan kembali, salah satu diantaranya adalah upaya pemerintah negara bagian Kelantan yang dipimpin PAS untuk

memberlakukan Syari'at bagi kaum Muslim dan juga non Muslim. Akan tetapi, mengenai hal ini, terutama keinginan PAS untuk menerapkan hukum *hudud*, Mahathir menyatakan bahwa Undang-Undang Malaysia sudah sesuai dengan Islam (John L. Esposito dan John O. Voll, 187-188).

Sementara itu, Anwar Ibrahim menyatakan bahwa dalam konteks Malaysia, adanya kegagalan untuk mengikuti berbagai perkembangan dalam bidang hukum di wilayah-wilayah Yurisdiksi lain menghasilkan putusan yang mundur dilihat dari pengadilan Malaysia sendiri. Keadaan ini disebabkan oleh ketentuan-ketentuan tertentu Akta Hukum Sipil, yang mengakibatkan bekunya pemikiran yuridisial (Ahmad Ibrahim, 69). Anwar memandang keadaan ini tidak lain adalah bentuk perbudakan legislatif yang merupakan warisan masa lalu kolonial, dimana Malaysia harus membebaskan diri darinya. Ia mencontohkan, ciri-ciri tertentu *English Common Law*, dasar sistem hukum Malaysia, sebagai bersifat arkais dan tidak mempunyai kaitan dengan masyarakat (Ahmad Ibrahim, 70).

Hal tersebut di atas mau tak mau menimbulkan konflik hukum, karena terdapat pertentangan yurisdiksi antara dua sistem hukum yang terpisah dan berlainan, yang masing-masing mengambil prinsip dan nilainya dari sumber yang berbeda.

IV. Penutup

Menelusuri jejak hukum Islam di Mesir dan Malaysia, meski serba ringkas, setidaknya dapat memberikan gambaran secara umum bagaimana eksistensi dan perjuangan hukum Islam sebagai dan menjadi hukum positif di tengah terpaan badai pengaruh hukum Barat yang dibawa dan dipaksakan oleh para penjajah.

Meski dari segi jumlah penduduk, Mesir yang penduduk Muslimnya mencapai angka 94 % dan cenderung homogen dibandingkan Malaysia yang penduduk Muslimnya hanya sekitar 50% lebih sedikit dan penduduk yang multi etnis serta multi agama, tetapi baik mesir maupun Malaysia tampaknya tetap *concern* dengan hukum Islam.

Kedua negara ini sama-sama pernah mengalami penjajahan, sehingga mau tak mau mendapat pengaruh dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam bidang hukum, pengaruh Hukum Barat demikian kuatnya, sehingga mengeser kedudukan Hukum Islam yang telah lebih dahulu berlaku, kecuali dalam hal hukum keluarga yang masih tetap berlaku.

Setelah mencapai kemerdekaan, kedua negara tak dapat serta merta melepaskan diri dari pengaruh Hukum Barat. Hal mana karena secara konstitusional mengalami hambatan. Untuk itu diperlukan usaha-usaha yang juga konstitusional agar hambatan-hambatan tersebut dapat dihilangkan.

Hal lain yang juga tampak, yakni adanya semacam konflik hukum, sehingga terjadi polarisasi di kalangan elit politik maupun di kalangan rakyat berhadapan dengan penguasa.

IAIN PALOPO

BAGIAN KESBELAS

Islam Liberal di Indonesia

I. Pendahuluan

Diskursus tentang Islam liberal di kalangan umat Islam, akhir-akhir ini, cukup menarik dan memberi hentakan bagi diskursus keislaman yang serius di tanah air (Hidayat, 2001: 1). Bahkan, kehadiran Islam liberal telah memunculkan reaksi pro dan kontra. Reaksi yang keras, misalnya dapat dibaca dalam kajian utama yang dimuat dalam majalah Hidayatullah (2001: 14-17).

Istilah “Islam Liberal” bukanlah istilah yang sama sekali baru. Hidayat (2001: 1) mencatat sekurangnya dua buku yang edisi terjemahannya menggunakannya istilah Islam liberal, yaitu: *pertama*, sebuah buku suntingan Charles Kurzman, *Liberal Islam a Source Book* diterjemahkan dengan judul *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*; *kedua*, buku karya Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: a Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* diterjemahkan dengan judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*.

Hamim Tohari (2001: 14) menulis, pada 1999 buku *Liberal Islam* belum menjadi bacaan umum. Pada 2000, sebuah situs bernama Islam Liberal meluncur dan diprakarsai oleh beberapa tokoh muda Indonesia.

Di 2001, istilah Islam Liberal sudah banyak dibicarakan, baik di media massa maupun di ruang-ruang diskusi di negara-negara muslim. Istilah Islam Liberal itu sendiri, menurut Tohari, biasanya disejalkan dengan Islam Substantif, Islam Kontekstual, Islam Neo-Modernisme, Islam Kultural, dan Islam Moderat. Istilah Islam Liberal biasa pula diperhadapkan dengan apa yang disebut Islam Fundamental, yang disejalkan dengan istilah Islam Tekstualis, Islam Skripturalis, Islam Fanatik, dan Islam Politik.

Islam liberal sebagai satu istilah yang segera mengundang polemik dan menimbulkan pro-kontra, menarik untuk dicermati. Untuk itu, tulisan ini akan mencoba menelaah dan membahas secara ringkas apa dan bagaimana Islam liberal tersebut.

II. Islam Liberal di Indonesia: Apa dan Bagaimana?

Secara historis, apa yang disebut “liberalisme” itu muncul pertama kali di Barat. Dalam konteks ini, harus dicatat pengaruh Ibn Rusyd (1126-1197) yang berpandangan, dalam Islam martabat manusia sangat dijunjung tinggi. Islam memberikan ruang pada usaha manusia rasional atau pada penalaran kritis. Menurut Ibn Rusyd, seperti ditulis Hidayat (2001: 1-2), manusia dengan akalnyanya mampu mencari dan membangun kebenaran, kebalikan dari pandangan tradisional yang lebih menenankan keselamatan dan kebenaran yang harus didasarkan pada doktrin agama.

Pemikiran liberal lahir sebagai satu pemberontakan terhadap kungkungan alam pikiran agama, yakni pemberontakan atas nama kebebasan berpikir. Dalam konteks politik, gerakan pemikiran liberal lahir sebagai protes terhadap otoritas kekuasaan raja yang berkolaborasi dengan kekuasaan agama. Oleh karena, paham keagamaan yang dominan adalah paham keagamaan yang legalistik, yang kurang

memberikan ruang gerak bagi pemikiran dengan corak eksploratif (Hidayat, 2001: 2).

Ekspresi liberalisme dalam Islam pertama kali muncul dalam wacana pemikiran keagamaan yang diwakili oleh filsafat dan kemudian tasawuf. Dalam bidang politik, ekspresi liberalisme muncul belakangan. Ekspresi liberalisme dalam bidang-bidang ini menimbulkan respons tertentu yang tidak selalu positif.

Di bidang filsafat, ekspresi liberalisme pernah menimbulkan polemik dan perseteruan antara kalangan ahli fikih yang berpegang pada ortodoksi yang bersifat legalistik berhadapan dengan para filosof yang sangat apresiatif terhadap penalaran biasa. Ekspresi liberalisme yang ditunjukkan oleh para sufi yang sangat menekankan pada pengembaraan individual dan oleh batin (Hidayat, 2001: 2) juga mendapat tantangan dari para ahli fikih yang menilai para sufi telah banyak meninggalkan syariat. Tantangan yang sama juga muncul terhadap ekspresi liberalisme di bidang politik, yaitu penolakan terhadap formula klasik yang mendapat tantangan amat sengit dari kaum tradisional.

Di Indonesia, ekspresi liberalisme embrionya mulai muncul sepanjang tahun 1970-an, 1980-an dan berlanjut hingga kini. Di masa ini, dapat disaksikan sebuah kebangkitan Islam yang amat progresif dan begitu memiliki masa depan. Kebangkitan ini bukan suatu kebangkitan untuk tertarik pada Islam abad ke 19 atau berbagai aliran, yang umumnya dikenal moderat, liberal, dan progresif (Barton, 1999: 3-4).

Ada dua faktor, menurut Barton (1999: 1-2), yang memungkinkan munculnya pemikiran Islam progresif dan liberal di Indonesia, yaitu: *pertama*, iklim politik dan sosial yang unik di masa Orde Baru yang mendorong para intelektual muda untuk memusatkan diri pada wilayah pemikiran semata dari pada aktivitas politik; *kedua*,

dan boleh jadi lebih penting, ketidakterlibatan Islam dalam partai politik telah membuat pemikir-pemikir muda berani tidak menghadapi sensor maupun larangan, karena pada saat itu, baik pemerintah maupun oposisi tengah sibuk bersaing dalam memperoleh legitimasi “keagamaan”. Selain itu, ide-ide yang dibawa oleh pemikiran yang progresif dan liberal memiliki vibrasi terhadap gerak kehidupan masyarakat.

Dalam pemahaman lebih umum, suburnya ide-ide Islam liberal yang dikembangkan secara serius dan menjadi sangat populer, merupakan hasil modernisasi dan globalisasi di masyarakat Indonesia. Hal ini mengakibatkan masyarakat Indonesia cukup terbuka pada modernisasi dan globalisasi. Dengan demikian, tidak mengherankan sambutan untuk perubahan menjadi santapan utama para intelektual muda.

Sementara kalangan menilai Islam liberal sangat apresiatif terhadap peradaban Barat. Tohari, misalnya, ketika menjelaskan Islam liberal mengatakan Islam liberal biasa bersikap defensif di hadapan pemikiran Barat dan berusaha keras menjelaskan kemuliaan dan keluasan Islam dengan istilah-istilah yang *favourable*, yang cocok dan tidak melukai perasaan orang Barat. Sebaliknya, mereka biasanya bersikap ofensif, baik dengan kata-kata maupun dengan tulisan, terhadap kaum muslim yang berusaha mengamalkan Islam sebagaimana dituntunkan oleh nash-nash al-Quran dan al-Sunnah (Tohari, 2001: 14).

Namun, kendati sangat apresiatif terhadap peradaban Barat, menurut Hidayat (2001: 3), mereka tetap berpandangan kebebasan berpikir dan berekspresi tetap harus berpijak pada nilai-nilai islami. Dengan kata lain, pemikiran liberal lebih menekankan pada substansi kemanusiaan dan universalisme Islam, yang selalu bergesekan dengan

warisan pemikiran ortodoks yang sangat teguh pada komitmen terhadap simbol-simbol agama dan bercorak skripturalis.

Sikap apresiatif terhadap peradaban Barat, seperti yang ditunjukkan oleh Islam liberal, menyebabkan mereka terkadang dituduh sebagai antek-antek Barat. Tuduhan-tuduhan ini terutama ditujukan kepada orang-orang Islam yang belajar ke Barat. Bagi para penuduh itu, Barat yang merupakan “kiblat liberalisme” tidak lain adalah Yahudi, Nasrani, dan kekuatan-kekuatan anti Islam lainnya. Maka, siapa saja yang menimba ilmu di Barat dianggap bukan saja tidak setia kepada Islam, tapi juga telah menjadi kaki tangan kekuatan-kekuatan tersebut. Baru belakangan, ketika pendidikan masyarakat Islam mulai membaik, dan orang semakin berpikir proporsional, mereka bisa melihat unsur-unsur positif yang bisa diambil dari Barat (Hidayat, 2001: 3).

Reaksi pro dan kontra tentang Islam liberal harus dilihat secara positif sebagai bagian dari sebuah dinamika. Apalagi jika dapat disepakati, sikap tersebut bertitik tolak dari keinginan yang sama untuk mempertahankan dan melestarikan ajaran Islam. Persoalan yang ada di antara para pihak yang bertentangan secara mendasar muncul dari cara bagaimana memandang dan memperlakukan teks agama.

Islam liberal sebagai satu metodologi penafsiran teks agama, dinilai oleh Abd A’la sebagai salah satu titik labuh untuk menangkap ajaran yang relatif utuh sekaligus nisbi. Kondisi ini tercipta karena Islam liberal memandang, meski bahasa al-Quran adalah wahyu, makna dan esensi wahyu bukan lah hal yang bersifat verbal. Makna wahyu tidak terbatas pada kata-kata yang terungkap dalam al-Quran. Karena itu, untuk memahaminya dituntut melalui usaha yang didasarkan kata-kata, sekaligus dapat melampauinya sehingga ditemukan arti yang sebenarnya (2002: 4).

Pendekatan di atas, mengutip Kurzman, Abd A'la (2002: 4) mengemukakan, telah melahirkan minimal tiga pola pandang yang liberalis, yaitu: *liberal sharia*, *silent sharia*, dan *interpreted sharia*. Pola pandang pertama melihat al-Quran dan praktek umat Islam awal sebagai sumber ajaran yang memiliki posisi liberal. Dengan demikian, sumber ajaran itu akan mengalami kontekstualisasi yang tak pernah diam. Pendapat kedua menyatakan, syariat tidak membicarakan semua permasalahan. Ada persoalan tertentu yang tidak disentuhnya. Kenyataan ini bukan karena wahyu tidak lengkap, namun karena hal itu diserahkan kepada usaha penemuan manusia. Pendapat ketiga menyikapi penafsiran terhadap wahyu sebagai hasil usaha manusia yang dapat salah dan keliru; karena itu, pluralitas merupakan kemestian.

Meski berbeda dalam penekanan, ketiganya memiliki benang merah yang tajam. Karakteristik yang paling tampak adalah model pemahamannya yang eksegrisis. Kelompok ini berusaha untuk meletakkan al-Quran dalam pemahaman utuh sekaligus menyikapinya dalam interpretasi yang bersifat historis. Hal ini menuntut dilakukannya rekonstruksi keberagamaan dari waktu ke waktu, sebab sebagai hasil pemahaman, suatu keberagamaan tidak akan pernah menjadi kebenaran absolut yang dapat disamakan dengan sumber ajaran Islam itu sendiri. Jelasnya, interpretasi Islam liberal selalu diletakkan di atas nilai-nilai dan makna universal wahyu.

Sejalan dengan apa yang dikemukakan Abd A'la di atas, Hidayat mengemukakan, kalangan Islam liberal memiliki ciri yang khas dalam memandang dan memperlakukan teks agama yang menjadikan mereka berbeda secara metodologis dari kalangan lain. Kalangan Islam liberal, kata Hidayat memandang teks sebagai *al-turas* (warisan) yang hidup, dinamis, dan menjadi tempat rujukan. Bagi mereka teks merupakan sumber inspirasi, resource untuk melakukan adaptasi dan adjustment.

Karenanya, kasus teks yang dianggap secara legislatif qat'i berkaitan dengan hukum harus direinterpretasi, apalagi karena jumlahnya sedikit (Hidayat, 2001: 4).

Hidayat menambahkan gerakan liberalisasi diperlukan guna menjadikan teks, akal dan peradaban seimbang. Agar umat Islam tidak lagi terjerebab ke dalam stagnasi dan kebekuan. Interpretasi jangan dipandang merelatifkan teks. Dengan gerakan liberalisme harus tetap disadari pula ada bangunan yang paling dasar, yaitu ajaran Islam itu sendiri yang tidak pernah berubah-ubah. Dalam Islam tidak ada teks yang tidak *negotiable* atau *interpretable* ketika diperhadapkan kepada kebutuhan aktual (2001: 1).

Dengan begitu, Islam liberal amat menghargai keragaman pendapat atau penafsiran teks agama. Selain, terus berupaya mendialogkan ajaran yang terkandung dalam teks dengan kondisi aktual yang terus mengitari perjalanan hidup manusia. Pada akhirnya, yang ingin dikembangkan oleh Islam liberal adalah agama perdamaian yang dampak positifnya untuk seluruh alam.

III. Penutup

Terlepas dari adanya sikap pro dan kontra terhadap gagasan Islam liberal, kehadirannya menimbulkan warna tersendiri pada pemikiran keagamaan kontemporer di Indonesia. Hal ini juga harus dipandang sebagai bagian dari dinamika dalam meresponi perkembangan dan kemajuan zaman akibat modernisasi dan globalisasi.

Kekhawatiran sementara kalangan atas gagasan Islam liberal yang kadangkala menjurus pada tuduhan sebagai antek-antek Barat dapat dimaklumi, apalagi jika mereka yang bersikap kontra tidak berupaya membangun dialog yang genuine dan bebas dari prasangka.

Islam liberal, seperti halnya istilah Islam kontekstual, Islam substantif atau istilah-istilah lain yang disejalkan adalah istilah yang menunjuk pada metodologi pemahaman atau penafsiran teks-teks ajaran agama, dan bukannya bentuk keislaman yang saling berbeda. Selain itu, istilah Islam liberal juga berkonotasi sebagai gerakan yang mempunyai perhatian khusus atas masalah-masalah kontemporer dan global.



IAIN PALOPO

BAGIAN KEDUA BELAS

Tanggung Jawab Sosial Ilmuan

I. Pendahuluan

Dalam kaitan dengan judul makalah ini, patut disimak beberapa pesan Einstein kepada mahasiswa *California Institute of technology*, seperti dikutip Jujun S. Suriasumantri sebagai berikut:

Mengapa ilmu yang sangat indah ini, yang menghemat kerja dan membuat hidup lebih mudah, hanya membawa kebahagiaan yang sedikit kepada kita? Jawaban yang sederhana adalah karena kita belum lagi belajar bagaimana menggunakannya secara wajar. Dalam peperangan, ilmu menyebabkan kita saling meracun dan saling menjagal. Dalam perdamaian dia membikin hidup kita dikejar waktu dan penuh tak tentu. Adalah tidak cukup bahwa kamu memahami ilmu agar pekerjaanmu akan meningkatkan berkah manusia. *Perhatian kepada manusia itu sendiri dan nasibnya harus selalu merupakan minat utama dari semua ikhtiar teknis, perhatian kepada masalah besar yang tak kunjung terpecahkan dari pengaturan kerja dan pemerataan benda-* agar buah ciptaan dari pemikiran kita akan merupakan berkah dan bukan kutukan terhadap kemanusiaan. Janganlah kau lupakan hal ini ditengah tumpukan diagram dan persamaan (Jujun S. Suriasumantri, 1995: 248).

Ilmuan adalah golongan yang jumlahnya tidak banyak, namun ada dalam setiap kaum. Mereka adalah kalangan elit yang memegang

posisi penting dalam masyarakatnya. Diandaikan sebuah piramida, maka ilmuwan berada pada puncaknya, sedang pada bagian bawahnya itulah *massa* yakni kaum awam.

Sepanjang masa, ilmuwan dengan segala kreativitas dan aktivitasnya telah mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi secara spektakuler seperti yang dapat disaksikan pada penghujung abad XXI ini. Salah satu sisinya kadang-kadang menimbulkan kekhawatiran bahkan kengerian terhadap dampak-dampak yang mungkin ditimbulkannya. Boleh jadi bila tidak dikendalikan dengan hati-hati dapat menyebabkan terjadinya dehumanisasi.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, sebagai contoh, pengembangan teknologi nuklir dan rekayasa genetika, yang bilamana tidak lagi mempertimbangkan aspek manusiawi, dapat membawa penghancuran terhadap nilai, harkat dan martabat manusia.

Dengan sisinya yang tidak menggembirakan itu, ilmu pengetahuan dan teknologi terkadang dipandang sebagai *buah simalakama*, bahkan tidak jarang oleh seorang ilmuwan ditinggalkan dan tidak dikembangkan lagi.

Bagaimanapun ilmuwan adalah kelompok yang berperan dalam masyarakatnya. Sekurangnya, ia memiliki tanggung jawab. Mengapa dan apa tanggung jawab itu, inilah yang akan menjadi pembahasan dalam tulisan ini.

II. Ilmuwan, Cendekiawan, Intelektual, dan *Ulu Al-Bab*

Istilah-istilah di atas, yaitu: ilmuwan, cendekiawan dan intelektual digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan tertentu. Ketiga istilah ini mungkin saja dipandang memiliki arti yang sama namun tidak mustahil juga memiliki perbedaan. Karena itu ada baiknya istilah ini ditelaah secara seksama.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia istilah-istilah tersebut dijelaskan sebagai berikut:

1. Ilmuan adalah orang yang ahli atau banyak pengetahuannya mengenai suatu ilmu; orang yang berkecimpung di ilmu pengetahuan. (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1966: 325).
2. Cendekiawan: a. Orang cerdas pandai; orang intelek, b. Orang yang memiliki sikap hidup yang terus menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1966: 161).
3. Intelektual: a. Cerdas, berakal, dan berpikir jernih berdasarkan ilmu pengetahuan; b. Yang mempunyai kecerdasan tinggi; cendekiawan (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1966: 335).

Apabila diperhatikan pengertian di atas tampaknya ketiga istilah tersebut memiliki persamaan arti yang dekat, yakni orang yang memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan, bahkan intelektual juga diartikan cendekiawan. Adapun perbedaannya tidak tampak secara eksplisit. Selain itu, pengertian di atas tidak mengemukakan aspek “tanggung jawab” yang secara mendasar membedakan pengertian itu sendiri

Dari kalangan ahli ada yang menyamakan pengertian ketiga istilah tersebut ada pula yang membedakannya. Marwah Daud menyebutkan “Ilmuan sebagai kaum yang berperan dalam menemukan kebenaran dan memperjuangkan keadilan.” (Marwah Daud, 1995: 92).

Jalaluddin Rakhmat mengutip pendapat J. M. Burns yang menyebut intelektual sebagai pengabdian gagasan, pengetahuan-pengetahuan, dan masyarakat. Ia berusaha sungguh-sungguh mengejar cita-cita, mengembangkan pengetahuan dan memperjuangkan nilai-

nilai yang dianutnya. Pada diri intelektual ada semangat mengeritik, mencari jalan keluar, memberi pedoman, menunjuk arah dan memperjuangkan nilai-nilai yang berorientasi ke depan. Dengan kata lain, ia mengemukakan bahwa intelektual adalah ilmuwan yang menjadi ideolog (1986: 220). Menurut pendapat ini ilmuwan tidak dengan sendirinya adalah intelektual.

Alfian mengatakan bahwa intelektual adalah seseorang yang merasa berkepentingan untuk memikirkan secara rasional dan sepanjang pengetahuannya tentang bagaimana suatu masyarakat atau kemanusiaan pada umumnya bisa hidup lebih baik. Lanjut menurutnya, seseorang yang mungkin sudah menjalani proses pendidikan formal serta menyadap ilmu pengetahuan belum tentu begitu saja berhasil menjadi seorang intelektual (Alfian, 1992: 227). Alfian menyebut Intelektual dalam pengertian ini sama dengan cendikiawan (1992: 141).

Nurcholish Madjid dalam usahanya menjelaskan siapa yang dimaksud cendikiawan, mengemukakan beberapa istilah al-Qur'an yaitu *tafaqquh fi al-din, ulu al-absar, ulu al-bab, dan al-'ulama* (1997:). Dengan istilah ini, Nurcholish menyimpulkan bahwa seseorang cendikiawan adalah orang yang diharapkan menunaikan amanat ilmu pengetahuannya dengan mengamalkannya secara konsisten dan konsekuen. Dengan begitu, dia diharap mampu dengan baik dan penuh otoritas, kewenangan dan wibawa untuk melaksanakan tugas dan kewajiban selaku *penaris para nabi* dan sebagai *kekuatan moral* dalam masyarakat (1997: 18-24).

Dari pengertian di atas, jelas bahwa seorang ilmuwan, cendikiawan, intelektual, dan atau *ulu al- bab* dalam istilah al-Qur'an bukan hanya sekadar orang yang mempunyai dan menguasai ilmu pengetahuan, akan tetapi yang sangat penting adalah adanya rasa

“tanggung jawab” sekurangnya *“komitmen moral”* untuk memelihara kemaslahatan masyarakatnya.

III. Ilmuan Yang Intelektual: Kualifikasi dan tanggung jawab

Sengaja istilah ilmuan pada bagian ini, ditambah dengan predikat yang *“intelektual”* sebab hanya ilmuan yang intelektual yang memiliki dan menyadari akan tanggung jawabnya, tidak sekadar sebagai *kekuatan moral (moral force)*, tetapi juga untuk kesejahteraan masyarakat. Ilmuan yang intelektual tidak lain adalah seorang cendekiawan.

Mukti Ali, seperti dikutip oleh Faisal Ismail mengemukakan kualifikasi cendekiawan sebagai berikut:

1. Menekankan kerja pikiran;
2. Kritis terhadap keadaan perkembangan sekitar; agama, sosial, politik, kebudayaan dan lain sebagainya;
3. Pemikirannya erat hubungannya dengan aspek immateri, sekalipun soal-soal itu merupakan wujud dari kebutuhan nyata atau kehidupan material;
4. Melihat segala sesuatu dari perspektif yang lebih luas.
5. Memahami fenomena kehidupan dan pemikiran dalam konteks interelasi dan totalitas.
6. Memiliki komitmen terhadap kesejahteraan masyarakat.
7. Soal-soal yang imanen baginya hanya memiliki nilai transisi, sebab yang dikejar adalah soal-soal transenden, ialah kesejahteraan umat manusia dan keridhaan Allah (Faisal Ismail, 1998: 98-99).

Di dalam masyarakat Islam seorang intelektual bukan saja seorang yang memahami sejarah bangsanya, dan sanggup melahirkan gagasan-gagasan analisis dan normatif yang cemerlang, melainkan juga menguasai sejarah Islam (Jalaluddin Rahmat, 1986: 212-213). Seperti

yang telah dikemukakan intelektual dalam pengertian al-Qur'an disebut *ulu al-bab*.

Al-Qur'an menyebutkan tanda-tanda *ulu al-bab* sebagai berikut:

1. Bersungguh-sungguh mencari ilmu (QS. Ali Imran [3]: 7).
2. Mampu memisahkan yang jelek dari yang baik, kemudian ia pilih yang baik, walaupun ia harus sendirian mempertahankan kebaikan itu dan walaupun kejelekan itu dipertahankan oleh sekian banyak orang (QS. al-Maidah [5]: 100).
3. Kritis dalam mendengar pembicaraan, pandai menimbang ucapan, teori, proposisi atau dalil yang dikemukakan oleh orang lain (QS. al-Zumar [39]: 18).
4. Bersedia menyampaikan ilmunya kepada orang lain untuk memperbaiki masyarakatnya; bersedia memberikan peringatan kepada masyarakat dan diprotesnya kalau terdapat ketidakadilan (QS. Ibrahim [14]: 52; QS. al-Ra'd [13]: 19-22).
5. Tidak takut kepada siapapun kecuali kepada Allah (QS. al-Baqarah [2]: 177; QS. al-Maidah [5]: 179; QS. al-Talaq [65]: 10).

Dengan demikian, seorang ilmuwan intelektual atau *ulu al-bab* mengemban tanggung jawab penting dalam masyarakat, baik secara moral, sosial atau politik.

Meski penciptaan ilmu bersifat individual, namun komunikasi dan penggunaan ilmu adalah bersifat sosial. Peranan individu menonjol dalam kemajuan ilmu dimana penemuan seorang Newton atau Edison dapat mengubah wajah peradaban. Karena itu seorang ilmuwan mempunyai tanggung jawab yang terpicul dibahunya (Jujun S. Suriasumantri, 1990: 10).

Secara etis, kata Jujun, seorang ilmuwan bukan lagi memberikan informasi namun memberi contoh. Dia harus tampil di depan bagaimana bersifat objektif, terbuka menerima kritik, menghormati

pendapat orang lain, kokoh dalam pendirian yang dianggapnya benar dan kalau perlu berani mengakui kesalahan (1990: 244).

Selain itu, seorang ilmuwan akan senantiasa diperhadapkan pada pilihan moral. Seperti diketahui ilmu pengetahuan bagaikan pisau bermata dua. Kengerian pengalaman Hiroshima dan Nagasaki memperlihatkan wajah yang lain dari pengetahuan, yakni perang dan kehancuran yang menimbulkan penderitaan. Di sini letaknya diperlukan tanggung jawab moral ilmuwan.

Dalam kehidupan sosial, ilmuwan yang intelektual berfungsi sebagai "*pemberi penjelasan*" tentang pandangan hidup yang menjadi anutan masyarakat. Karena itu, dimana-mana mereka menjadi sumber informasi bagi masyarakat tentang pandangan hidup tersebut, baik informasi yang mempunyai efek pembenaran dan justifikasi atau yang mempunyai efek pelurusan dan koreksi (Nurcholish Madjid, 1997: 10).

Tidak jauh berbeda dari kehidupan sosialnya. Dalam kehidupan politik, seseorang ilmuwan juga dituntut memiliki sifat yang sama, yakni memiliki tanggung jawab yang disertai komitmen moral yang tinggi akan kemaslahatan masyarakat.

Seorang ilmuwan kadang-kadang menemukan dirinya berada pada posisi yang berbeda, dan bahkan mungkin berlawanan, dengan kebijaksanaan politik rezim yang berkuasa. Posisi yang seperti ini disamping kurang menyenangkan, kadang dapat menimbulkan bermacam-macam resiko yang membahayakan masa depan dan kehidupan pribadi sang ilmuwan (Alfian, 1997). Disini seorang ilmuwan menghadapi dilema, berseberangan dengan pemerintah yang berkuasa dengan resiko yang mengancam dirinya sendiri atau setuju dengan pemerintah dengan resiko mengorbankan masyarakat.

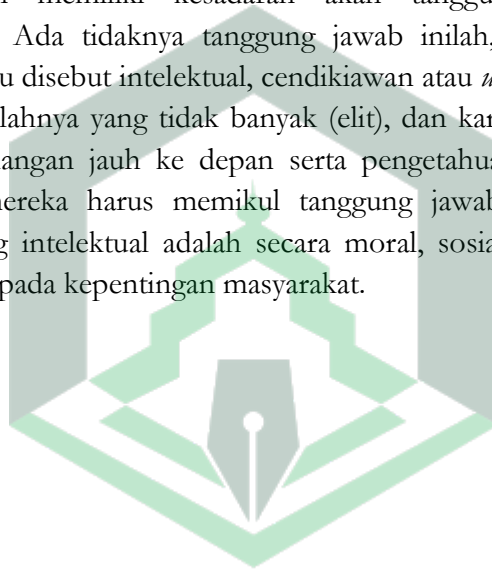
Namun bagaimanapun, dilema ini tidak boleh menyebabkan seorang ilmuwan, lantas serta merta menjauhi politik. Dalam kondisi yang

dilematis inilah kualitas ilmuwan yang intelektual mendapat ujian. Pendek kata, apapun pilihannya, hendaknya tidak merugikan masyarakat.

IV. P e n u t u p

Ilmuwan yang intelektual, cendikiawan atau *ulu al-bab* bukan sekedar orang yang pintar, memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan, akan tetapi memiliki kesadaran akan tanggung jawab kepada masyarakat. Ada tidaknya tanggung jawab inilah, yang menentukan seseorang itu disebut intelektual, cendikiawan atau *ulu al-bab*.

Jumlahnya yang tidak banyak (elit), dan karena mereka yang diberi pandangan jauh ke depan serta pengetahuan yang mendalam, sehingga mereka harus memikul tanggung jawab. Tanggung jawab ilmuwan yang intelektual adalah secara moral, sosial dan politik selalu berpihak kepada kepentingan masyarakat.



IAIN PALOPO

KEPUSTAKAAN

- A'la, Abd. "Islam Liberal, Keagamaan Pasca Politisasi", *Artikel* [Kompas], 26 April 2002.
- Abduh, Syekh Muhammad. "Risalat al-Tauhid", diterjemahkan oleh Firdaus A,N, dengan judul *Risalah Taubid*. Jakarta; Bulan Bintang, 1992.
- Abdullah, M.Amin. *Dinamika Kultural*. Bandung: Mizan, 2000.
- Ahmed, Akbar S. dan Hastings Donnan (Editors). *Islam, Globalization and Postmodernity*. London : Routledge, 1994.
- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Cetakan VI; Jakarta: Gramedia, 1992.
- Al-Qardhawy, Yusuf. "Al-Muslimun wa al-'Awlamah" diterjemahkan oleh Nabhani Idris dengan judul: *Islam dan Globalisasi Dunia*. Jakarta Timur: CV. Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Amal, Ichlasul. *Regional and Central Goverment in Indonesian Politics* (Cet. I; Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.
- Anderson, J.N.D. "Islamic Law in the Modern World" diterjemahkan oleh Machnun Husein denganh judul : *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya : Amarpress, 1990.
- Azra, Azyumardi (Ed.) *Perspektif Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.

- . “Pendidikan Kewargaan untuk Demokrasi di Indonesia.” *Makalah* disampaikan dalam Workshop for Lecturers, Bogor: 6 – 18 Agustus, 2001.
- . “Pendidikan Kewargaan: Membangun Keadaban Demokratis” dalam A.Ubaidillah, et al. *Pendidikan Kewargaan Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.
- . *Menuju Masyarakat Madani : Gagasan, fakta, dan tantangan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- . *Pergolakan Politik Islam*. Cet. I; Jakarta; Para-madina, 1996.
- Bakti, Andi Faisal. *Good Governance dan Conflict Resolution in Indonesia: From Authoritarian Government to Civil Society*. Jakarta: logos, 2000.
- Barton, Greg. “The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia” diterjemahkan oleh Nanang Tahqiq dengan judul: *Gagasan Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Benda, Harry J. “Islam di Asia Tenggara Abad ke 20”, dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Obor Indonesia, 1989.
- Bisri, Cik Hasan. *Paradigan Agama di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Budiarjo, Miriam. *Menggapai Kedaulatan untuk Rakyat*, Bandung: Mizan, 1998.
- Culla, Adi Suryadi. *Masyarakat Madani: Pemikiran, teori, dan Relevansinya dengan Cita-Cita Reformasi*. Cet.I; Jakarta: PT.RajaGrafindo, 1999.

Den Heijer, Johannes dan Syamsul Anwar, *Islam, Negara dan Hukum* (Jakarta : INIS, 1997).

Effendy, Bachtiar. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina, 1998.

-----, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Esposito, John L. [Pendahuluan] dalam John L. Esposito (Ed.) “Islam and Development” diterjemahkan oleh A. Rahman Zainuddin dengan judul : *Identitas Islam pada Perubahan Sosial Politik*. Jakarta; Bulan Bintang, 1986.

-----, dan John O. Voll, “Islam and Democracy” diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*. Bandung; Mizan, 1999.

-----, “Islam and Politics”, diterjemahkan oleh H.M. Joesoef Sou’yb dengan judul: *Islam dan Politik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Farouk, Omar. “Penelitian Sosial dan Kebangkitan Islam Melayu”, dalam Saiful Muzani (Ed.), *Pembangunan dan kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta; Balai Pustaka, 1993.

Fediyani, Ahmad. “Demokrasi dan Masyarakat Madani: Sebuah Instrospeksi Kebudayaan”, *Makalah* disampaikan pada workshop for Lectures on Civic Education, Bogor: 14 Agustus 2001.

Gellner, Ernest. “Conditions of Liberty, Civil Society and Its Rival” diterjemahkan oleh Aswab Mahasin dengan judul: *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan*. Bandung: Mizan, 1995.

- Ghazali, Abdul rohim. "Masyarakat Madani dan Peran Etika Agama", (Pengantar) dalam M.Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 2000.
- Gibb, H.A.R. "Modern Trends of Islam" diterjemahkan oleh Machnun Husein dengan judul : *Aliran Modern dalam Islam* (cet. VI; Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 1996.
- Giddens, Anthony. *The Third Wave: The Renewal of Social Democracy*. Malden: Blacwell Publishers Ltd., 2000.
- Goldschmidt, Arthur. *A Consice History of The Middle East*. Colorado: Westview Press, 1983.
- Haji Abdullah, Abdul Rahman. *Penjajaban Malaysia : Cabaran dan Warisannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Hidayat, Komaruddin. "Islam Liberal dan Masa Depan nya". *Makalah*. Disampaikan dalam Worshop for Lecturers, Bogor: 8 Agustus 2001.
- Hirst, Paul dan Grahame Thompson. "Globalization in Question" diterjemahkan oleh P. Soemitro dengan judul : Globalisasi adalah Mitos. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Hitti, Philip K. *Histori of the Arabs*. (London: The Machmillan Press Ltd., 1974.
- Ibrahim, Ahmad. "Menuju Suatu Hukum Islam Bagi Muslim Malaysia", dalam Sudirman Tebba (Ed.) *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ibrahim, Anwar. "The Asian Renaissance" diterjemahkan oleh Ihsan Ali Fauzi dengan judul *Renaissans Asia: Gelombang Reformasi di Ambang Alaf Baru*". Bandung: Mizan, 1998.

- Ibrahim, Marwah Daud, *Teknologi Emansipasi dan Transendensi*, Cetakan II; Bandung: Mizan, 1995
- Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam*, Cetakan II; Yogyakarta: Titian Ilahi Pers, 1998
- Ismail, Faisal. *Paradigma Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Israeli, Raphael (Ed). *The Crescent in The East : Islam in Asia Minor*. London and Dublin : Curson Press Ltd., 1982.
- Karim Amrullah, Haji Abdul Malik (HAMKA). *Tafsir al-Azhar*. Juz XIII-XIV. Jakarta: Dharma Caraka, 1983.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Lukito, Ratno. "Islamic Law and Adat Encounter : The Experience of Indonesia", diterjemahkan oleh Ratno Lukito dengan Judul : *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1998.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- , *Globalisasi tanpa Visi Moral-Spiritual*. (Artikel) Media Indonesia, 27 Desember 2002.
- Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius*, Cetakan I; Jakarta: Paradigma, 1997.
- , "The Potential Islamic Doktrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern concept of civil

society”, *Makalah* disampaikan pada konferensi Internasional tentang Islam dan civil society, pesan-pesan dari Asia Tenggara, Jepang, 5 – 6 Nopember, 1999.

-----. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.

-----. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Bandung; Mizan, 1987.

-----. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Mahasin, Aswab. “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah” dalam Ernest Gellner, *Condition of Liberty, Civil Society and Rits*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul *membangun Masyarakat Sipil Prasyarat menuju kebebasan*. Cet.I; Bandung: Mizan, 1995.

McNeill, William H. *Civilization* dalam Ensiklopedia Amerikana. USA: Americana Co., 1927.

Muhaimin, A. Yahya. “Membangun Masyarakat Indonesia yang Demokratis dan Berkeadaban” *Pidato tertulis Menteri Pendidikan Nasional dalam seminar Nasional Pendidikan Kewargaan*. Jakarta: 28 – 29 Mei 2001.

Nasution, Harun *Muhammad Abdul dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta : UI Press, 1987.

-----. *Islam Rasional*. Bandung; Mizan, 1995.

-----. *Pembaharuan dalam Islam : Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Quthb, Muhammad. “Islam the Misunderstood Religion” diterjemahkan oleh Hersri dengan judul: *Salah Paham terhadap Islam*. Bandung: Pustaka, 1982.

Rachmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1998.

----- . *Islam Alternatiff*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1986.

Rahardjo, M. Dawam. “Civil Society di Indonesia”, *Makalah* disampaikan dalam *Workshop for Lectures on Civic Education* Bogor, 8 – 16 Agustus 2001.

----- . *Intelektual Intelegensia dan Prilaku Politik Bangsa* (Cet.I; Bandung: Mizan, 1993.

Rais, Amin. [Kata Pengantar] dalam David Sagiv, “Fundamentalism and Intellectual in Egypt, 1973-1993” diterjemahkan oleh Yudian W Asmin dengan judul : *Islam Otentitas Liberalisme*. Yogyakarta: LKIS, 1997.

Rasyid, Daud. *Islam dalam Berbagai Dimensi*. Jakarta; Gema Insani Pers, 1988.

RI, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonsia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Ruben, Brent D. *Communication and Human Behavior*. Englewood Cliffs New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1992.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Yokyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.

Sihbudi, Riza, et. all. [Kata Pengantar] dalam *Profil Negara-Negara Timur Tengah*. Jakarta: Pustaka jaya, 1995.

- Snyder, Louis L. "The World in the Twentieth Century", diterjemahkan oleh Suwarno Hadiatmodjo dengan judul : *Dunia dalam Abad ke-20*. Jakarta: Djaja Sakti, t.th.
- Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton and Company, Inc., 2002.
- Suminto, H. Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu*, Cet. XII; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 1990.
- , *Ilmu Dalam Perspektif*, Cet. XII; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Syafi'i Ma'arif, Ahmad dan Said Tuhuleley, Ed. *Al-Quran dan Tantangan Modernitas*. Yogyakarta: SIPRESS, 1990.
- Syamsuddin, M. Din *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 2000.
- Tamara, M. Nasir dan Elza Peldi Taher (Editor). *Agama dan Dialog antar Peradaban*. Cetakan I; Jakarta: Paramadina, 1996.
- Tehrani, Madjid. *Global Communication and World Politics: Domination, Development, and Discourse*. Colorado: Lynne Rienner Publisher, Inc. 1999.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedia Islam*. Jakarta, PT. Ikhtisar Baru Van Hoever, 1994.
- Tohari, Hamim. "Islam Liberal dan Syariat Islam". *Hidayatullah*, No. 9/XIV.

Ubaidillah, A., et.al. *Pendidikan Kewargaan Demokrasi dan masyarakat Madani*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Wicaksono, Padang. “Senjakala Globalisasi?” [Artikel] Sinar Harapan, 15 Oktober 1999.

Winataputra, Udin S. “Apa dan Bagaimana Pendidikan Kewarganegaraan: Menuju Suatu Paradigma Baru” *Makalah* disampaikan dalam *workshop on civic education*, Bogor: 6 – 18 Agustus 2001.

-----, “Kata Pengantar” dalam A.Ubaidillah, et.al. *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Yakan, Fathi. “Al-Mutaghayirah al-Dauliyah wa al-Dawru al-Islam al-Matlub”, diterjemahkan oleh Mufti Labib dengan judul: *Globalisasi: Telaah dan Peran Islam terhadap Tatanan Dunia Baru*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1993.

IAIN PALOPO

Sekilas tentang Penulis



Abdul Pirol, lahir di Ujungpandang (Makassar), 4 Nopember 1969. Penulis menyelesaikan pendidikan Sarjana (Doktorandus) di IAIN Alauddin Palopo (1993), S2 (Magister) di IAIN Alauddin Ujungpandang-sekarang UIN Alauddin Makassar- (2001), dan S3 (Doktor) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008) konsentrasi Dakwah dan Komunikasi. Penulis sempat pula mengikuti pendidikan Pra Pascasarjana di UNHAS selama satu semester (1998).

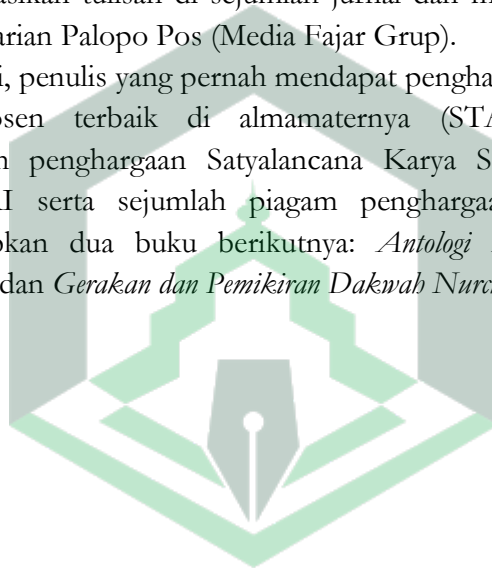
Pada 1994, penulis diangkat sebagai dosen di IAIN Alauddin (sekarang STAIN) Palopo. Menjabat Kepala Unit Peningkatan Mutu Akademik STAIN Palopo dari 2004-2006. Selanjutnya 2006-2008 menjabat sebagai Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan. Jabatan Pembantu Ketua diakhiri sebelum habis masa bakti dengan persetujuan Senat STAIN Palopo, karena ingin konsen menyelesaikan studi S3 tanpa beban perasaan melalaikan tugas jabatan yang harus diemban sebaik-sebaiknya. Di luar institusi, penulis juga menjadi pengurus Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Palopo dan salah seorang penasehat Persatuan Muballigh Islam Luwu (PERSAMIL).

Penulis adalah Lektor Kepala dalam mata kuliah Pemikiran Modern dalam Islam. Selain itu, penulis juga mengajarkan mata kuliah *Civic Education*, Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi. Selain mengajar di lingkungan STAIN Palopo, penulis juga mengajar di beberapa perguruan tinggi lain, di antaranya di Universitas Andi Djemma (UNANDA) Palopo dan di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar.

Aktivitas penulis yang lain, yaitu sebagai narasumber mengisi ceramah, seminar, pelatihan, dan forum diskusi; menulis untuk jurnal

dan surat kabar; dan menulis buku. Buku dengan judul *Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam* (2009) ini adalah salah satu karyanya. Buku karyanya yang lain, di antaranya *Merespons Tantangan Zaman: dari Lokalitas hingga Globalitas* (2009); *Reaktualisasi Ajaran Islam: Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali* (2008); dan *Esai-Esai Khazanah Pemikiran Islam* (2007). Hingga sekarang (2009), penulis telah mempublikasikan tulisan di sejumlah jurnal dan menulis sekitar 40-an artikel di Harian Palopo Pos (Media Fajar Grup).

Kini, penulis yang pernah mendapat penghargaan *Graffity Award* sebagai dosen terbaik di almamaternya (STAIN Palopo) dan memperoleh penghargaan Satyalancana Karya Satya X tahun dari Presiden RI serta sejumlah piagam penghargaan lainnya, sedang mempersiapkan dua buku berikutnya: *Antologi Kajian Dakwah dan Komunikasi*; dan *Gerakan dan Pemikiran Dakwah Nurcholish Madjid*.



IAIN PALOPO

Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi Berbagai Aspek Ajaran Islam, sebagaimana judul buku ini, bermaksud menggambarkan sebagian “kecil” aspek-aspek ajaran Islam yang dikaji dari perspektif pemikiran modern dan khazanah pemikiran Islam penulisnya. Oleh karena, tema-tema yang diangkat tidak dikaji secara mendalam dan tuntas, maka cukuplah menurut hemat penulisnya disebut sebagai “sisi-sisi” belaka.

Namun demikian, tema-tema yang beragam dari aspek-aspek ajaran Islam yang mendapat perhatian dalam buku ini, membuktikan luasnya tantangan yang dihadapi para pengkaji Islam dan masalah-masalah keislaman di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) secara khusus dan umat Islam pada umumnya di Indonesia.

Akhirnya, buku ini tetap penting untuk dibaca bagi para mahasiswa di lingkungan PTAI dan mahasiswa umum serta peminat masalah-masalah keislaman dari berbagai sisinya.

IAIN PALOPO

ISBN 978-979-1187-17-6

